11247
B118

21

Grundsätze
der
Weisheit
des
menschlichen Lebens.

Ein Buch für gebildete Leser.

Von
Ludwig Heinrich Jakob,
Doctor und Professor der Philosophie
in Halle.

Halle,
bey dem Verfasser
und in Kommission
bey Hemmerde und Schwetschke.
1800.

Coburger
Landes-
Bücherei

Vorrede.

Ich übergebe hiermit dem Publicum das in der Vorrede zu meiner Allgemeinen Religion S. XXX. versprochene Werk über die Rechte und Pflichten der Menschen. Ich habe statt des dort vorgeschlagenen Titels der Lebensphilosophie den bestimmteren Titel Grundsätze der Weisheit des menschlichen Lebens gewählt. Denn in einer Lebensphilosophie hätte man leicht eine Anweisung erwarten können, wie man sich mit Klugheit, der Menschen, Sachen und Zufälle bedienen solle, um sein Wohl zu gründen. Allein diese wollte ich nicht geben. Mir war es um die allgemeinen praktischen Grundsätze zu thun, die ein jeder beobachten soll und muß, wenn er auf den Namen eines gerechten und tugendhaften Menschen Anspruch macht, die

jeder befolgen kann, wenn er nur will, und deren Befolgung allein die ächte Weisheit des Menschen ausmacht. Die Lebensklugheit ist eine Kunst, welche von einer systematischen Theorie derselben wenig Vortheil ziehen kann, die aber durch jene Grundsätze der Weisheit eingeschränkt werden muß, wenn sie kein größeres Gut zerrütten soll, als sie hervorbringt.

Ich habe mich bemühet in dieser Schrift so populär zu seyn, als es die Materie selbst und meine Kräfte verstattet haben. Wenn es von irgend einer Art der Erkenntniß zu wünschen ist, daß sie allgemein gründlich erlernet und deutlich aufgefaßt werde; so ist es unstreitig von derjenigen, welche ich hier vorgetragen habe. Auch ist wohl keine philosophische Erkenntniß leicht einer so allgemeinen Klarheit und Deutlichkeit fähig, als die praktische, und so mußte es auch wohl seyn, da Aufklärung in derselben zu suchen, für jedermann Pflicht ist.

Uebrigens wünsche ich nicht, daß man bey Prüfung meiner Schrift darauf sehe, welcher philosophischen Schule ich zugethan sey, ob ich derselben treu geblieben oder nicht, sondern daß man sein Augenmerk mehr darauf richte, ob die vorgetragenen Grundsätze

wahr und richtig ausgedrückt sind, und die daraus gezogenen Folgen auf bündigen Schlüssen beruhen.

In den mehresten unsrer populären Sittenschriften, werden sehr heterogene Gründe gebraucht, die Menschen zu guten Handlungen zu bestimmen. Dieses kann zweckmäßig, seyn, wenn man blos, oder doch hauptsächlich die gesetzmäßigen Handlungen beabsichtiget. Mir war es um eine gute Gesinnung und die dadurch zu begründenden Handlungen zu thun. Deshalb sind blos deren Gründe und Bestandtheile in der Tugendlehre entwickelt worden. Die Reize, welche vom Vortheile hergenommen sind, haben in der Moral nichts zu thun. Blos in wie weit der Vortheil selbst ein Object der Pflicht wird, kommt er in Anschlag. Daß seinen Vortheil zu suchen der Pflicht nicht allemal widerspreche, versteht sich von selbst. Aber sich deshalb für gut zu achten, weil man sich auf seinen Vortheil versteht, kann wohl Niemanden in den Sinn kommen. In der Moralphilosophie müssen die Bestandtheile des Rechts und der Pflicht und deren Gründe deutlich vorgetragen werden, und deshalb war mir alles daran gelegen, blos das hervorzuheben, wodurch und warum etwas

recht, warum eine Handlung oder eine Sinnesart gut sey.

Uebrigens habe ich mich größtentheils damit begnügt zu zeigen, worin das Gute und die Pflicht bestehe. Wie man es anfangen müsse, um tugendhaft zu werden? dazu giebt es keine oder doch nur sehr wenige Regeln. Denn die Tugend ist eine Kunst, die jeder ausüben kann, so bald er nur weiß, was er zu thun hat. Sie ist also eigentlich gar keine Kunst, sondern eine Geschicklichkeit, die jedermann mit auf die Welt bringt, und von der jeder Gebrauch machen kann, so bald er nur will. Um aber wollen zu können, dazu gehört blos Erkenntniß des Guten, und diese hat daher den Unterricht in dem Moralischen zum Zwecke.

Die allgemeinen philosophischen Grundsätze sind der Misdeutung weniger ausgesetzt, wenn sie zugleich mit ihren Anwendungen auf concrete Fälle vorgetragen werden. Da dieses die eigentliche Absicht meines Werks ist; so kann es vielleicht indirecte auch dazu dienen, manche Misverständnisse über Kantische und Nichtkantische Philosophie zu heben, und die Partheyen, denen es mehr um Deutlichkeit der Begriffe und um Wahrheit, als um Rechthaberey zu thun ist, einander

näher zu bringen. Denn oft sieht man erst bey der Anwendung ein, daß ein gewisser Grundsatz kein anderer ist, als den man selbst dachte, ob man ihn sich gleich anders vorstellte. Wenn es also gleich gut ist, der logischen Strenge nichts zu vergeben, und wenn gleich bey Bestimmung des Gewichts der Gründe und des Sinnes der Worte keine höfliche Nachgiebigkeit statt finden darf, so ist es doch billig, sich in der Beurtheilung anderer Systeme nicht allein an den Ausdruck, welcher die Grundsätze in abstracto vorstellt, zu halten, sondern auch aus ihrer Anwendung zu sehen, was ihre Urheber dabey gedacht haben mögen. Eine Beurtheilung dieser Art findet man in dieser Schrift S. 40. — Wer aber von jenen Streitigkeiten nichts weiß, wird aus meiner Schrift auch nichts davon erfahren. Ich habe die moralischen Begriffe erklärt, ohne irgend eines Streits zu erwähnen. Es ist schon in der Vorrede zur Allgemeinen Religion bemerkt worden, daß die praktische Religion ganz und gar auf der Moral ruhe, und daß daher auch die Theorie derselben nur von dieser ihr volles Licht erhalten könne, daß also die Moral die Grundlage der Allgemeinen Religion ausmache. Dieses Werk ge-

hört daher zur Allgemeinen Religion als Basis, und wenn man unter dem Namen der praktischen Philosophie alles befaßt, was auf moralischen Principien ruhet; so kann dieses gegenwärtige Werk als der erste und die Allgemeine Religion als der zweyte Theil einer praktischen Philosophie angesehen werden. Da die positive Religion einer eignen Beurtheilung aus dem Gesichtspunkte der Allgemeinen natürlichen Religion bedarf; so würde diese Beurtheilung als ein dritter Theil die ganze praktische Philosophie beschliessen. Wenn dieser dritte Theil erscheinen werde, weiß ich nicht, da die Materie mehrere Untersuchungen fodert, als ich bis jetzt habe anstellen können, wenn sie meinen Begriffen gemäß abgehandelt werden soll, und da viele unserer Zeitgenossen die Freyheit der Urtheile über das Positive in der Religion noch sehr anstößig finden. Wenn er aber auch nie erscheint; so bin ich doch meinen Lesern nichts schuldig geblieben, da jeder Theil auch für sich ein Ganzes ausmacht.

Halle den 4ten Februar 1800.

Inhalt.

Einleitung.

Von der moralischen Natur des Menschen.

I. Von den natürlichen Anlagen zur Sittlichkeit in den Empfindungsvermögen des Menschen Seite 3

II. Von den natürlichen Anlagen zur Sittlichkeit in der Vernunft des Menschen 17

III. Von dem obersten moralischen Gesetz und den durch dasselbe bestimmten Begriffen 31

IV. Versuch, die Streitigkeiten über das oberste Moralgesetz zu schlichten 40

V. Von der Freyheit des Willens 48

VI. Von der Verbindung des Moralischen und Physischen in dem Menschen 55

VII. Von der Bestimmung des Menschen 60

Erster Theil.

Rechtslehre.

Erste Abtheilung.

Von den in der bloßen Vernunft gegründeten Rechten des Menschen. Seite 65

Einleitung. 65

Erster Abschnitt. Von den angebornen Rechten des Menschen 71

Zweyter Abschnitt. Von den erworbenen Rechten 83

I. Von der ursprünglichen Erwerbung des Rechts auf äussere Sachen 84

II. Von der Erwerbung des Rechts auf gewisse Leistungen anderer 102

III. Von dem Gesellschaftsrechte 115

IV. Von der Erwerbung des Rechts auf gewisse Personen 119

A. Das Eherecht 121

B. Das Elternrecht 128

C. Das Hausherrnrecht 131

V. Systematische Uebersicht der verschiedenen Arten, wie Rechte auf etwas entspringen und untergehen 135

Zweyte Abtheiiung.

Von der Ausübung des Rechts und dem dazu nöthigen Zwange überhaupt. Seite 146

Dritte Abtheilung.

Von der Sicherheit der allgemeinen Freyheit.

Erster Abschnitt. Von dem ausserbürgerlichen Zustande in Beziehung auf die Sicherheit der Rechte Seite 156

Zweyter Abschnitt. Vom Staate oder von der bürgerlichen Gesellschaft.

I. Vom bürgerlichen Verein 161

A. Von der Gesetzgebung 166

B. Von der ausübenden Gewalt 180

C. Von der richterlichen Gewalt 185

II. Einige Folgen aus dem Begriffe des Bürgervereins 191

III. Von den Regierungsformen 202

Dritter Abschnitt. Von dem rechtlichen Verhältnisse der Staaten gegen Auswärtige. 215

A. Vom Kriegsrechte 215

B. Von den Verträgen zwischen Staaten 254

C. Von einem Staatenverein, als dem einzigen Mittel die Kriege zu vertilgen Seite 262

Zweyter Theil.

Tugendlehre.

Einleitung.

I. Deutlicher Begriff von der Tugendlehre Seite 267

II. Von den moralischen Zwecken der Menschen 269

III. Eintheilung der Pflichten 276

IV. Von dem, was vorausgesetzt wird, wenn jemand durch Pflichten verbunden werden soll 376

Erste Abtheilung.

Von den Pflichten gegen uns selbst.

Erster Abschnitt. Von der Selbsterkenntniß Seite 283

Zweyter Abschnitt. Von der Achtung seines Selbst 288

Dritter Abschnitt. Von der Selbsterhaltung 300

Erster Titel. Von der Erhaltung unsres animalischen Theils 303

I. Von dem Selbstmorde und der Selbstverstümmelung Seite 303

II. Von der pflichtmäßigen Vorsicht, Behutsamkeit und Vorsorge in Ansehung unsers Leibes und Lebens 319

III. Von der Erhaltung unsrer Gesundheit und unsres körperlichen Wohlbefindens als Pflicht betrachtet 326

Zweyter Titel. Von der Erhaltung unsres geistigen Theils.

I. Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Genusse der Genieß- und Nahrungsmittel 331

II. Von der Selbstschwächung durch Ausschweifung in der körperlichen Wollust 334

III. Von der Beraubung des Gebrauchs der Vernunft durch starke Affecten 336

Dritter Titel. Von der Erhaltung unsres moralischen Theils oder der Würde der Menschheit in unsrer eignen Person 338

I. Von der unnatürlichen Wollust 344

II. Von der Kargheit gegen seinen eignen Leib 349

III. Von der Lüge 354

IV. Von der Wegwerfung seiner Selbst oder der Niederträchtigkeit 385

Vierter Abschnitt. Von der moralischen Vervollkommnung seiner Selbst. Seite 392

I. Vor den Pflichten in Ansehung unsrer moralischen Anlage 396

a) Von der Cultur des moralischen Gefühls und des Gewissens 396

b) Von der Pflicht die moralischen Begriffe in sich aufzuklären 401

c) Von der Pflicht den sittlichen Begriffen Wirksamkeit zu verschaffen 403

d) Ueber die Pflichten in Ansehung der Religion. 405

II. Von der Pflicht unsern Geist und Körper zu vervollkommnen 426

A. Geistige Vervollkommnung.

a) Cultur der Erkenntnißkräfte 427

b) Cultur der Gefühle 431

c) Cultur der Begehrungskräfte 444

B. Körperliche Vervollkammnung 458

C. Vervollkommnung seiner äussern Verhältnisse 460

Fünfter Abschnitt. Von den Selbstpflichten in Ansehung unsrer eignen Glückseligkeit 472

Sechster Abschnitt. Von den Selbstpflichten in Ansehung der äussern Gegenstände Seite 481

Anhang. Einige Bemerkungen über die Selbstpflichten überhaupt und systematische Uebersicht der Tugenden, welche zu der moralischen Selbstvervollkommnung erfodert werden, und daher sowohl die Zwecke als Mittel derselben sind 487

Zweyte Abtheilung.

Von den Pflichten gegen andere.

Erster Abschnitt. Von der allgemeinen Achtung gegen andere als Menschen, und den gegen sie aus ihr entspringenden Pflichten Seite 510

a) Sey innerlich gerecht gegen jedermann 512

b) Thue nichts, wodurch die Menschheit in andern geschändet wird, wenn es auch mit ihrer Einwilligung geschähe 519

c) Erlaube dir gegen andere kein äusseres Benehmen, keine Ausdrücke oder Urtheile, welche der Achtung der Menschheit zuwider sind 523

Zweyter Abschnitt. Von der besondern Achtung, welche durch die besondern Eigenschaften anderer und einiger

sich auf die Zwecke der Menschheit beziehenden Verhältnisse bestimmt wird, und den aus denselben entspringenden Pflichten Seite 532

Dritter Abschnitt. Von der moralischen Liebe oder dem Wohlwollen gegen andere blos als Menschen, und den daraus gegen sie entspringenden Pflichten 546

I. Die Pflicht der thätigen Theilnahme an allen menschlichen Angelegenheiten 554

II. Die Pflichten der Menschlichkeit 561

Vierter Abschnitt. Von den besondern Verpflichtungsgründen, welche die Handlung sowohl als die Gegenstände des pflichtmäßigen Wohlwollens näher bestimmen 566

I. Von den Pflichten der thätigen Beyhülfe in Nothfällen 567

II. Von den Pflichten welche durch natürliche Verhältnisse näher bestimmt werden 571

III. Von den Pflichten, welche durch willkührliche Verhältnisse näher bestimmt werden 573

Anhang. Einige allgemeine Bemerkungen über die Pflichten gegen andere, und systematische Uebersicht der sich auf dieselben beziehenden Tugenden. 612

Grundsätze

der

Weisheit des menschlichen Lebens.

Einleitung.

Von der moralischen Natur des Menschen.

I.

Von den natürlichen Anlagen zur Sittlichkeit in dem Empfindungsvermögen des Menschen.

Jeder Mensch hat von Natur eine Anlage sich über das zu freuen, was er als gut erkennt, und sich über das zu betrüben, was er sich als etwas böses vorstellt. Unter gesitteten Völkern ist diese Anlage allenthalben entwickelt. Sie kommen größtentheils in dem überein, was sie gut und böse nennen, wo nicht in den Erklärungen ihrer Begriffe, doch in den einzelnen Thaten, worauf sie diese Begriffe anwenden, und Nie-

mand läugnet, daß er das Gute liebe, bewun-
dere, hochachte und das Böse verabscheue und
verachte. Wenn wir finden, daß die Menschen
das Gute nicht allemal thun, sondern sich oft
zum Gegentheile hinreissen lassen; so kann man
doch hiermit gar nicht auf den gänzlichen Man-
gel dieser Gefühle, oder auf eine Unfähigkeit
des Subjects, sie zu haben, schließen; son-
dern es folgt nur, daß die innere Ursache für die
Handlungen, mit welchen jenes Gefühl verknüpft
ist, nicht stark genug, und das bloße Gefühl
keine hinreichende Ursache war, die Handlung
hervorzubringen, daß andere stärkere Neigungen
die Wirksamkeit der sittlichen Gefühle unterdrück-
ten, die Begriffe des Guten und Bösen schwäch-
ten, verdunkelten, und die Vernunft blos zu ih-
rem Werkzeuge machten. Zwar giebt es auch
unter gesitteten Nationen einzelne verwilderte
Menschen, in welchen diese moralische Anlage
gar nicht statt zu finden scheint, indem sie ganz
gleichgültig gegen das Gute und Böse sind. Al-
lein wenn man sie näher kennen lernt; so ist diese
gänzliche Gleichgültigkeit nur ein Schein. Denn
sie verlangen doch von andern, daß man sie wie

Menschen behandeln soll, sie reden von ihren Rechten und halten darauf; sie verweigern nicht der Tugend ihre Bewunderung und Achtung; sie läugnen nur ihr Daseyn. In allen diesen beweisen sie aber die moralische Anlage ihres Gemüths *).

*) Ein sehr verhärteter und im höchsten Grade verwilderter Bösewicht, wurde, überführt, aber ohne eignes Bekenntniß, zum Schaffot geführt. Er zeigte nicht die mindeste Reue, und trieb seinen Spott noch auf dem Wege zur Hinrichtung mit den Bekehrungsanstalten, die man für ihn getroffen hatte. Als der Richter ihn noch kurz vor dem letzten Streiche, den er empfangen sollte, zusetzte, daß er doch der Wahrheit die Ehre geben mögte, wurde er ganz wüthend und sagte: „Mensch, schämst du dich nicht, mir zuzureden, da du an mir die größte Ungerechtigkeit ausgeübt hast? Hätte ich dich allein; mit Lust wollte ich dir für deine Tücke die Kehle abschneiden!" In jedem dieser Worte liegt ein Zeugniß, daß dieser Kerl das Moralische sehr wohl empfand, da er seinen vermeynten Feind, ganz nach moralischen Grundsätzen, obgleich falsch, beurtheilt.

Ungesitteten Völkern und rohen Menschen fehlen nicht so wohl die Anlagen, das was sie für gut erkennen, zu bewundern, und das Böse zu verachten, als vielmehr die rechten Begriffe des Guten und Bösen. Denn jene Empfindungen können sich nur durch Vernunft entwickeln. Wo also diese entweder noch gar nicht ist, oder wo die Begriffe derselben noch unvollkommen, dunkel und irrig sind, da können jene Gefühle ebenfalls nicht anders erscheinen. Wenn jener Knabe, der von Jugend auf unter den wilden Thieren aufgewachsen war, nachher einen Schlächter ein Thier schlachten sieht, und diese That, ohne Bedenken an einem alten Weibe nachahmt *); so ist in dieser Handlung noch gar keine Vorstellung von Gut und Böse; die Vernunft dieses Menschen war noch nicht bis zu sittlichen Begriffen hindurch gedrungen, hier konnte sich also auch kein Gefühl des Unrechts offenbaren. Wenn aber Negerältern in Afrika ihre Kinder um eine Tonne Branntwein verkaufen, so ist dieses mo-

*) S. Steebs Versuch einer allgemeinen Beschreibung von dem Zustande der gesitteten und ungesitteten Völker. 1766. S. 33.

ralische Verdorbenheit, denn sie sehen ihr Unrecht wohl ein, und verabscheuen es in andern. Man kann die Grausamkeit, welche die wilden Nordamerikaner an ihren Gefangenen ausüben, ohne Schauder nicht lesen. Daß aber diese Menschen das Schändliche eines solchen Verfahrens nicht empfinden, liegt unstreitig an der noch schwachen Vernunft, die hier durch Rachsucht gänzlich verblendet wird, da sie in andern Fällen das Recht und Unrecht ziemlich deutlich vorstellt. Es muß also freylich die menschliche Vernunft bis zu einem gewissen Grade entwickelt seyn, ehe sie die Begriffe von Recht und Unrecht, von Gut und Böse überhaupt entdecken und noch mehr, ehe sie diese Begriffe so deutlich denken lernt, daß sie dieselben auf jede einzelne Handlung richtig anwenden kann. Gefühle aber, die von Begriffen allein erzeugt werden können, dergleichen alle moralischen Gefühle sind, können natürlicher Weise nicht eher entstehen, als bis die Begriffe selbst da sind.

Wir finden daher in allen Menschen

1) ein moralisches Gefühl d. i. eine gewisse natürliche Anlage, über jede Handlung

Lust zu empfinden, von welcher wir urtheilen, daß sie mit dem moralischen Gesetze zusammenstimmt, und Unlust über eine jede Handlung, die ihm nach unsern Begriffen widerspricht, eine Anlage, das was mit unserem Begriffe der Pflicht übereinstimmt, zu billigen, und mit dem was ihm widerspricht, unzufrieden zu seyn. Wir finden ein großes Interesse dabey, die Thaten unserer Vorfahren auf der moralischen Schale zu wägen, und die Personen darnach zu würdigen. Wer die Menschen von Uebeln befreyete, wer ihrer Person und ihrem Eigenthum Sicherheit verschaffte, wer sie von wilden Thieren oder grausamen Feinden rettete, wer sie Ackerbau, Künste und Wissenschaften lehrte, wird noch in den spätesten Zeitaltern als ein Wohlthäter des menschlichen Geschlechts genannt und verehrt. Die moralische Lust, welche man bey der Vorstellung ihrer Thaten empfindet, ist um so größer, jemehr sich ergiebt, daß sie bey ihren schönen Handlungen mehr das Wohl ihrer Brüder, als ihr eignes im Auge hatten, jemehr einleuchtet, daß sie mehr die Vorstellung der Pflicht, als ihr eignes Interesse zum Wohlthun angetrieben hat.

Alle Völker, deren Vernunft nur einigermaßen sich entwickelt hat, haben für diese Unterscheidung Empfänglichkeit. Ein Mächtiger, ein Gott, der ihrer nicht bedarf, und ihnen dennoch Gutes erzeigt, verdient in ihren Augen mehr Verehrung als ein Schwacher, der ihnen dient, um sich dadurch ihrer Hülfe werth zu machen, oder als ein Listiger, der sie durch seine Gaben zu unterjochen sucht. Zwar könnte man sagen, daß die Wohlthätigkeit, und überhaupt jede Tugend nur deshalb so sehr gefalle, weil sie nützlich sey, und weil sich jeder über den Vortheil freue, den auch er aus einer solchen Eigenschaft ziehen könne; allein die Freude über das, was mir nützt, ist eine ganz andere, als die Freude über die Tugend, die Betrübniß über das, was mir schadet, eine andere, als die Betrübniß über das Laster. Wir denken nicht an eignen Vortheil, wenn uns die strenge Anhänglichkeit an das Sittengesetz, der moralische Sieg über heftige Leidenschaften, mit Hochachtung erfüllt. Blos die Uebereinstimmung mit dem moralischen Gesetze selbst zieht uns an, und wenn das Gemeinnützige der Gerechtigkeit, der Wohlthätigkeit und vieler andern Tu-

genden uns Vergnügen macht; so setzt eben diese Theilnahme an dem gemein Nützlichen, an einer Eigenschaft, die den Zwecken aller, in wiefern sie harmonisch verlangt werden können, beförderlich ist, schon eine moralische Gemüthsstimmung zum voraus. Denn gerade diese Eigenschaft der Tugenden, daß sie immer nur gemeinnützlich d. h. in so weit nützlich sind, als der Nutzen aller übrigen damit bestehen kann, schränkt die Nutzbarkeit derselben für jeden insbesondere ein, und das Wohlgefallen an dieser Einschränkung, die nicht selten auch uns trifft, ist ganz uneigennützig. Kurz die Tugend gefällt an sich, ohne Rücksicht auf den Vortheil den sie uns gewähren könnte; das Laster misfällt an sich, ohne Rücksicht auf den Nachtheil, den wir davon haben könnten, und dieses Gefühl ist moralisch, und wird bey allen Menschen angetroffen, sobald sich nur die Begriffe des Guten und Bösen in ihnen entwickelt haben.

2) Alle Menschen haben ein Gewissen, d. i. es nöthigt sie innerlich etwas, sich zu dem, was sie als Pflicht erkennen, für verbunden zu achten, und ihren Werth nach der

Uebereinstimmung oder dem Widerspruche ihres Betragens mit dem Pflichtgesetze zu bestimmen, sich selbst zu verdammen und für strafwürdig zu erklären, oder mit sich zufrieden zu seyn, je nachdem sie sich böser oder guter Gesinnungen und Handlungen bewußt sind. Das bloße Bewußtseyn unsrer moralischen Schuld, erregt Furcht, als ob ein allsehender Richter da wäre, der, wenn auch die ganze Welt nichts davon wüßte, unser Innerstes durchschauet, und uns nach dem Maaße unserer Schuld bestraft. Das Bewußtseyn, durch die Idee der Pflicht große Hindernisse der Sinnlichkeit besiegt, und überhaupt seine Schuldigkeit erfüllt zu haben, erregt Selbstzufriedenheit und Hoffnung, daß unser dereinstiges Schicksal unserer Würdigkeit gemäß ausfallen werde. Mit einem Worte, es ist etwas in uns, das uns auf einen allwissenden moralischen Weltregierer und Weltrichter hinweiset, und dieses Etwas ist nichts Zufälliges; es gehört zu den wesentlichen Eigenschaften der menschlichen Natur. Wenn man von gewissen verworfenen Menschen sagt, sie haben kein Gewissen; so will man nur sagen, daß sie den Ausspruch desselben nicht achten, daß sie

ihr moralisches Gefühl verhärtet haben, und daß sie absichtlich die Stimme des inneren Richters ersticken. Setzten wir nicht voraus, daß eine angeborne Anlage in ihnen wäre, Recht und Unrecht zu empfinden und Richter ihrer eignen Handlungen zu seyn; wie könnten wir ihnen zur Pflicht machen, darauf zu achten, und der Stimme ihres Gewissens Gehör zu geben? Allgemein aber, wird ein Mensch, von dem man sagt, daß er kein Gewissen habe, für niederträchtig und sittlich schlecht gehalten; wir rechnen ihm eine solche böse Sinnesart zu; wie könnten wir dieses aber, wenn wir glaubten, daß die Natur ihm die Gefühle, welche aus den moralischen Begriffen von seinen eignen Handlungen entspringen, ganz unmöglich gemacht hätte? — So bald wir also einem Menschen eine sittliche Natur beylegen, eignen wir ihm auch ein Gewissen zu.

Es giebt raffinirte, verfeinerte Schurken, welchen ihr Gewissen keine Unruhe macht, aber dieses kommt blos daher, daß sie sich in andern Empfindungen berauschen, daß sie durch Sophismen die sittlichen Begriffe wegkünsteln, ihren Blick mit aller Macht von ihrem moralischen

Zustande ablenken, und auf diese Art eine scheinbare Ruhe erzwingen, die aber doch selten dauerhaft ist. Tausend Umstände zerstören die Wirkungen dieser Künste, und machen, daß der Verbrecher sich in seiner wahren Gestalt erblickt, und die Last der Schuld verdoppelt fühlt. Aber wenn es auch einzelne Menschen giebt, welche ihr Gewissen in einem steten Schlummer ihre ganze Lebenszeit zu erhalten wissen; folgt daraus, daß ihnen die natürliche Anlage dazu fehle? Giebt es nicht tausend Mittel die Entwickelung derselben zu unterdrücken?

Es giebt rohe, ungebildete, verschrobene Menschen, die vielerley Ungerechtigkeiten begehen, ohne daß ihnen ihr Gewissen Vorwürfe darüber macht. Wilde Völker tödten ihre hülflosen Eltern, und halten dieses für recht und löblich; man opfert Menschen und glaubt eine gute Handlung damit zu begehen. Man verfolgt die Ketzer, und hofft von Gott Belohnung dafür. Alles dieses beweiset nur, daß das Gewissen, so wie jede moralische Empfindung von Begriffen und Schlüssen abhängt, welche theils mit, theils ohne Schuld des Menschen, verfälscht

werden können, und daß sich mit gewissen Begriffen bisweilen solche Gefühle verknüpfen, welche nicht zu ihnen gehören. Man irrt in der Beurtheilung der Handlung, man hält sie für zusammenstimmend mit dem Sittengesetze und sie ist es nicht; man glaubt sie widerspreche der Pflicht, und sie ist ihr gemäß. Immer aber gewährt die Vorstellung, daß unsre Handlung gut sey, Zufriedenheit, und die Vorstellung des Gegentheils, Unzufriedenheit mit sich selbst; wir halten uns im ersten Falle der Belohnung, im letzteren der Bestrafung werth, hoffen oder fürchten nach diesen Begriffen, und hierin eben besteht das Gewissen.

Man muß das Gewissen so wenig, als das moralische Gefühl, für einen Instinct halmit welchen zugleich die richtige Erkenntniß der Gegenstände, und die Fertigkeit das zu thun, was in Beziehung auf sie geschehen muß, verknüpft sey. Es ist nur eine natürliche Anlage sich über das zu freuen, was wir in uns unter dem Begriffe des Guten, und sich über das zu betrüben, was wir in uns als böse denken. Die Begriffe des Guten und Bösen selbst aber haben eine andere Quelle;

sie sind die Ursache, aber nicht die Wirkung jener Gefühle.

3) Jeder Mensch hat eine natürliche Anlage, Achtung gegen sich selbst und gegen andere zu empfinden, so bald er auf die Menschheit in sich oder andern seine Aufmerksamkeit lenkt. Die Menschen mögen uns immerhin, ja wir selbst mögen uns in unserm Thun und Lassen verächtlich vorkommen; ihre natürlichen Anlagen zur Menschheit, ihr Vermögen sich selbst Zwecke vorzusetzen, und die Dinge nach der Vernunft zu modeln, das Vermögen gefaßte Entschlüsse gegen alle Antriebe der Neigungen und Leidenschaften durchzusetzen und in seiner Gesinnung zu beharren, mit einem Worte: der göttliche Funke der Freyheit in unsrer Natur dringt uns Achtung gegen sie ab, so bald wir sie auch nur im Dunkeln gewahr werden, wir mögen uns dagegen sträuben, wie wir wollen. Man kann die Menschen nicht eher verachten, als bis man die Menschheit achten gelernt hat. Denn was ist es anders, das uns an den Menschen verächtlich vorkömmt, als wenn wir sehen, daß sie die hohe Würde, deren ihre Natur fähig ist, vernachläs-

sigen und sich der Herrschaft thierischer Triebe überlassen? Der Mensch in den Menschen dringt uns Verehrung ab; ihn halten wir für den Zweck, auf den ein jeder in sich selbst losarbeiten soll, und wer es nicht thut, wer die Menschheit in sich oder in andern beschimpft und entweihet, gegen den fühlen wir unwillkührlich eine tiefe Verachtung. Die Selbstschätzung ist also eine natürliche Empfindung, die aber freylich nicht eher entstehen kann, als bis die Vernunft die Menschheit in unsrer Person kennen gelernt hat; eben so natürlich ist aber auch die Achtung gegen andere, das Gefühl, wodurch wir angetrieben werden, andere für Personen gelten zu lassen, die ihre Rechte so gut haben, als wir. Denn es ist der Begriff der in ihnen wohnenden Menschheit, welcher dieses Gefühl erzeugt. Was kann es für einen Unterschied machen, ob wir diese Eigenschaft in uns oder in andern erkennen?

II.

II.

Von den natürlichen Anlagen zur Sittlichkeit in der Vernunft des Menschen.

Der Mensch stellt sich das, was er will, durch Begriffe vor; dann sagen wir, er hat Absichten, Zwecke. Diese sind zugleich Bestimmungsgründe seiner Handlungen. Er handelt so oder anders, weil er dieses will oder jenes nicht will. Er bauet das Feld, geht auf die Jagd, seine Hände bringen Häuser, Werke der Nothwendigkeit und des Geschmacks hervor; er treibt Künste und Wissenschaften aller Art. Und was ist die Triebfeder aller dieser Unternehmungen? — Nichts, als die Einsicht, daß diese Gegenstände Mittel sind zur Erreichung seiner Zwecke, der Ruhe und Sicherheit, der Bequemlichkeit, des Vergnügens, der Erhöhung seiner Vollkommenheit u. s. w. Dieses Vermögen sich Zwecke vorzustellen, Absichten zu fassen, und diese zur Ursache unsrer Handlungen zu machen, ist die Vernunft, das charakteristische Merkmal des Menschen.

Aber die Hauptzwecke, welche sich der Mensch vorsetzt, sind nicht beliebig. Die Natur hat ihm sein Ziel selbst als nothwendig vorgesteckt, nur unter den Mitteln dahin zu gelangen, ist ihm eine Wahl überlassen. So kömmt es z. B. nicht auf den Willen des Menschen an, ob er Vergnügen, Wohlseyn, mit einem Worte Glückseligkeit begehren, und Misvergnügen, Leiden und Unglückseligkeit allerley Art verabscheuen will. Die innere Anlage seiner Natur, ist so getroffen, daß er dieses thun muß. Da es aber vielerley Mittel zu diesem Zwecke giebt, die nur einzeln, nicht alle zusammengenommen, nöthig sind; so ist der Vernunft die Wahl unter denselben frey gestellt, die aber doch immer darauf eingeschränkt ist, daß die Handlung als ein Mittel zum Zwecke gedacht werde.

Wir bemerken aber, daß die Begierden in dem Menschen nicht auch nothwendige und für sich allein hinreichende Ursachen der einzelnen durch sie bezielten Handlungen sind. Wenn gleich ein Mensch die Begierde empfindet, zu essen, zu trinken, oder irgend einen andern Naturtrieb zu befriedigen, andern das Ihrige zu nehmen ꝛc.

so ist es doch noch keine hinreichende Ursache, es zu thun. Dieses scheint bey den Thieren der Fall zu seyn, welche allemal das thun, was ihnen der Instinct eingiebt, wenn nicht ein stärkerer Instinct entgegen wirkt. Auf die menschlichen Handlungen hat die vernünftige Ueberlegung Einfluß. Diese mäßiget die Begierden, schränkt sie auf gewisse Objecte ein, dehnt sie auf andere aus u. s. w. und obgleich die vernünftige Ueberlegung keine neuen Grundbegierden in der menschlichen Natur erzeugen, oder die vorhandenen aufheben kann; so ist doch so viel gewiß, daß sie dieselben von seinzelnen Aeusserungen abhalten oder überhaupt die Ausbrüche der Begierden nach der Vorstellung allgemeiner Begriffe und Regeln abändern und regieren kann. Die Ueberlegung, daß es unschicklich sey, in Gesellschaft seinen Zorn auszulassen, daß es üble Folgen habe, zu viel zu essen oder zu trinken, können, nach jedermannes Erfahrung, die Begierden der Menschen in Schranken halten.

Wir bemerken ferner, daß der Mensch auf den Einfluß der vernünftigen Ueberlegung bey

seinen Handlungen einen großen Werth setzt, und diese Schätzung ist ebenfalls nicht willkührlich sondern nothwendig. Die Vernunft kann nichts billigen, als wobey sie einen Zweck oder eine Absicht sieht, die ihr genüget; die Begierden nach vernünftigen Ueberlegungen lenken, heißt aber eben, sie nach dergleichen Zwecken oder Absichten bestimmen. Wenn sich gleich ein Mensch in seinen Unternehmungen noch so sehr betrogen findet, wenn er nur alle Kräfte, seiner Vernunft gemäß, angewandt hat, wenn er nur nach Regeln verfahren ist, welche die Vernunft billigen muß; so ist er mit sich selbst zufrieden, und andere müssen seine Handlungsweise, des Mislingens ungeachtet, ebenfalls billigen. Wer seinen Acker gut bestellt und nichts dabey versäumt, was Vernunft und Erfahrung zum glücklichen Gedeihen der Früchte anrathen, verdient Lob, wenn auch gleich Dürre, Ueberschwemmung oder Hagelschlag seine Arbeit vernichtet.

Das Wesen der Vernunft besteht darin, daß sie nach Gründen erkennt und urtheilt. Dieses ist also nicht willkührlich, sondern sie muß es thun, vermöge der Einrichtung

ihrer Natur. Sie kann nichts billigen, mit nichts zufrieden seyn, als bis sie den hinreichenden Grund davon erblickt. Daher kann sie auch die Handlungen des Menschen nicht eher gut heissen, als bis sie einen Grund derselben entdeckt, mit welchen sie zufrieden seyn kann, und da ihre eignen Ueberlegungen oder die Vorstellung gewisser Regeln und Zwecke es sind, welche auf die Handlungen der Menschen Einfluß haben; so kann sie keine Handlung des Menschen billigen, ehe sie eine solche Regel, die sie für einen hinreichenden Grund der Handlung erkennt, aufgefunden hat. Sie muß nicht blos eine hinreichende Ursache der Handlung erkennen. Denn diese wird die Handlung ohne ihren Einfluß hervorbringen; sondern der Grund muß von der Beschaffenheit seyn, daß sie urtheilt, durch ihn solle die Handlung hervorgebracht werden. Die Sonne leuchtet, die Erde bewegt sich, das Thier ißt und trinkt, das Blut wallt in den Adern ꝛc. Hiervon sieht die Vernunft die Ursachen ein, oder setzt doch Ursachen davon zum voraus, aber ihre Ueberlegungen haben auf diese Veränderungen keinen Einfluß; und deshalb kann

nicht gefragt werden, ob dieselben nach der Vernunft geschehen sollen oder nicht. Soll dieses seyn; so müssen vernünftige Ueberlegungen einen Einfluß darauf haben können. Dieses ist der Fall bey allen Zwecken, welche sich der Mensch vorsetzt. Denn ob diese jetzt oder zu einer andern Zeit, durch diese oder jene Mittel ꝛc. verfolgt werden sollen, hängt allezeit von der Ueberlegung ab.

Glückseligkeit ist der allgemeine Gegenstand alles menschlichen Begehrens. Das Streben darnach ist in der Natur des Menschen gegründet, und es ist daher nothwendig. Deshalb hat ein jeder Mensch einen treibenden Grund in sich, die Glückseligkeit zu seinem Zwecke zu machen, so wie alle Mittel, wodurch nach der Erfahrung dieselbe erreicht werden kann, und die Vernunft muß diesen Zweck billigen, d. h. auch nach der vernünftigen Ueberlegung soll ich mein Wohlseyn zu erhalten und zu vermehren suchen. Denn wozu sollte ein natürlicher und nothwendiger Trieb in dem Menschen, wenn ihm alle Befriedigung versagt werden sollte? Indem ich mir aber die Glückseligkeit

mit Billigung meiner Vernunft zum Zwecke mache, begreife ich, daß jeder andere Mensch sich dieselbe ebenfalls zum Zwecke macht, und meine Vernunft muß dieses auch billigen. Denn derselbe Grund, der meinen Trieb und meinen Vorsatz rechtfertiget, rechtfertiget ihn auch in andern. Ich muß es also billigen, daß jedermann sich das zum Zwecke mache, welches zu begehren die Natur ihn selbst nöthiget; den Grund, welchen meine Vernunft für mich hinreichend erkennt, meinem Glücke nachzugehen, erkennt sie für jeden andern Menschen auch als hinreichend. Die Vernunft muß es also gut heißen, daß jedermann nach diesem Grunde handle. Hierdurch aber schränkt sie das Wollen der Glückseligkeit eines jeden auf die Bedingung ein, daß nicht die Zerstörung oder Behinderung der Glückseligkeit anderer, ein Mittel zur Erreichung unsrer eignen sey. Denn wenn die Beförderung meiner eignen Glückseligkeit ein vernünftiger Grund seyn sollte, die Glückseligkeit anderer zu zerstören; so wäre für andere die Beförderung der ihrigen auch ein vernünftiger Grund, die meinige zu zerstören, und es wäre ein vernünftiger Grund da,

alle menschliche Glückseligkeit wechselseitig zu zerstören, und doch zugleich eben denselben Zweck zu befördern, welches gänzlich ungereimt ist, und als vernünftig gar nicht gedacht werden kann. Also kann die Beförderung meiner eignen Glückseligkeit schlechterdings nie als ein Grund gedacht werden, die Glückseligkeit eines andern Menschen zu zerstören.

Ein solcher Grund nun, wornach die Vernunft das Wollen eines gewissen Zwecks allein billigen kann, und wornach sie eine Handlung, die ihr widerspricht, allemal misbilligen muß, heißt ein Vernunftgesetz. Das Gesetz, die Glückseligkeit in sich nur durch solche Mittel, nur nach solchen Regeln zu befördern, daß dadurch keines andern Glückseligkeit dabey leidet, ist ein Vernunftgesetz. Mit solchen Gesetzen ist aber auch das Bewußtseyn der Nothwendigkeit verknüpft darnach zu handeln, und es wird allen, welche Vernunft besitzen, eine Verbindlichkeit aufgelegt, sich nach ihm zu richten. Es ist aber dieses eine Nothwendigkeit eigner Art. Wenn nämlich andere Dinge für hinreichende Ursachen gewisser Veränderungen erkannt

werden; so ist mit dem Daseyn derselben die Wirkung unvermeidlich verbunden. Das Feuer erzeugt die Wärme, ein gewisser Grad von Kälte das Gefrieren des Wassers, die Zertrümmerung des Gehirns in einem lebenden Thiere, dessen Tod nothwendig. Man kann also gewiß seyn; wo die hinreichende Ursache ist, da wird auch die Wirkung erfolgen. Aber mit dem Bewußtseyn der Vernunftgesetze hat es eine andere Bewandniß.

Wenn man nämlich gleich diese Regeln kennet, und also weiß, was die Vernunft verlangt; so ist die bloße Erkenntniß davon doch keine hinreichende Ursache, die ihnen gemäßen Handlungen hervorzubringen; es bleibt möglich, daß das Gegentheil davon geschehe. Aber die Vernunft urtheilt, daß, wenn die vernünftige Ueberlegung ihren Einfluß haben solle; so müsse das geschehen, was dem Gesetze gemäß ist, weil durch einen hinreichenden Grund die Folge als nothwendig bestimmt gedacht wird. Sie drückt dieses durch ein Gebot, durch ein Sollen aus. Dieses Bewußtseyn der Nothwendigkeit, daß das, was als der Vernunft gemäß erkannt wird, ge-

schehen soll, läßt sich nicht weiter ableiten oder erklären. Eine Erklärung davon fodern, würde so viel heißen, als man wolle wissen, warum überhaupt die Vernunft bey den menschlichen Handlungen Einfluß habe, und warum die Anordnung derselben nicht irgend einem andern Vermögen anvertraut sey d. h. warum die Menschen vernünftige Wesen, oder warum sie Menschen, und nicht andere Geschöpfe sind? auf welche Fragen gar keine Antwort möglich ist.

Das Bewußtseyn eines solchen Vernunftgesetzes erregt das moralische Gefühl, welches eine Triebfeder in uns wird, ihm zu folgen; Achtung gegen uns und andere, wenn wir finden, daß unsre oder anderer Handlungen durch das Bewußtseyn desselben bestimmt sind, Verachtung gegen diejenigen, welche sich dessen bewußt sind und ihm nicht folgen. Das Bewußtseyn dieser Gesetze bringt die Achtung gegen uns selbst und gegen andere Menschen hervor, in welchen wir eben dieselben voraussetzen. Denn die Achtung des Vernunftvermögens ist uns natürlich und giebt uns selbst das Gesetz, die Zwecke solcher Wesen, die es besitzen, heilig zu halten.

Es liegt also der Quell des moralischen Gefühls des Gewissens, der Achtung der Menschheit in uns und andern, in der Vernunft und in dem Bewußtseyn ihrer Gesetze.

Wir nennen aber solche Gesetze, welche alle vernünftige Wesen verbinden, welche durch ein Sollen, gewisse Zwecke sich vorzusetzen von jedermann fodern, moralische oder sittliche Gesetze, und das Vermögen sich solcher Gesetze bewußt zu werden und darnach zu handeln, moralische Natur, Sittlichkeit oder Moralität. Man sieht also hieraus, daß die Anlage zur Sittlichkeit in der Vernunft gegründet ist. — Die Vernunft kann ein Wollen nicht billigen, ohne daß sie einen hinreichenden Grund davon einsieht. Ist daher in dem einen ein hinreichender Grund des Begehrens, der in dem andern auch ist, so billiget sie dieses Begehren in beyden. Nach ihr mögen also beyde ihre Zwecke erreichen. Dieses kann aber nicht anders geschehen, als wenn sie einander ihre Zwecke nicht selbst zerstören. Für das Wollen eines Gegenstandes also, der nicht anders erreicht werden kann, als wenn der Zweck eines andern, der ei-

nen eben so hinreichenden Grund hat, ihn zu wollen, zerstört oder gehindert wird, kann es nach der Vernunft gar keinen hinreichenden Grund geben, und man kann einen solchen Zweck niemals wollen. Dagegen werde ich, nach der Vernunft, jeden Zweck, er sey der meinige, oder eines andern, wollen müssen, wenn er so beschaffen ist, daß ein hinreichender Grund ihn zu wollen gebietet. Das also was mich verbindet, immer in Uebereinstimmung mit der Vernunft zu handeln, immer nur das zu wollen, was die Vernunft für gut erkennt, ist die Vernunft selbst, und in ihr liegt also die stärkste Anlage zur Sittlichkeit.

Freylich muß sich die Vernunft erst bis zu einem gewissen Grade entwickeln, ehe sich Spuren der Moralität in den Menschen zeigen können. Der Säugling hat noch keine Begriffe von Guten und Bösen; der Feuerländer sehr unvollkommene. Denn die Vernunft wirkt nicht wie ein Instinkt, der sich plötzlich in seiner größten Vollkommenheit zeigt. Anfänglich kündiget sich ihr Gesetz nur dunkel an, aber dieses selbst ist da, und wird bemerkt, so bald man nur zu

überlegen, oder sich seines Ichs bewußt zu werden anfängt. Daß die Aussprüche der Vernunft die mehreste Achtung verdienen, daß man in seinen Handlungen ihnen allein folgen soll, daß der, welcher das was recht ist, kennt, und es nicht thut, Vorwürfe verdiene und sich verächtlich mache, begreift schon das Kind, sieht selbst der roheste Mensch ein. Auch lernt er das Gesetz bald auf einzelne Fälle, besonders auf solche, die sehr in die Augen springen, anwenden. Daß es nicht mit der Vernunft übereinstimme, seinen Nebenmenschen nach Lust und Belieben zu behandeln, sich der Unmäßigkeit aller Art zu überlassen ꝛc. sieht auch der Einfältigste ein. Die wilden Amerikaner fühlten es wohl, daß ihnen von den Spaniern Unrecht geschah, und meynt man, daß die Sklaven von Neuguinea nicht ebenfalls die Ungerechtigkeit der Europäer empfinden? — Wenn sie sich selbst nach diesen Einsichten nicht immer aufführen; so folgt nichts weiter, als daß ihre Leidenschaften stärker sind, als ihre vernünftigen Ueberlegungen. Aber die Erkenntniß, die Begriffe von dem, was sie thun sollten, und das Bewußtseyn des Vermögens,

ihnen zu folgen, sind doch da, also auch das Gefühl ihrer Unwürdigkeit, wenn sie sich denselben gemäß nicht verhalten.

Wirklich erwachen die Begriffe von Recht und Unrecht, von Gut und Böse sehr frühzeitig in der menschlichen Seele, und man muß oft erstaunen, wie richtig der simpelste Mensch die einzelnen Handlungen beurtheilt. Indessen ist doch nicht zu leugnen, daß Leidenschaften, Gewohnheiten, Beyspiele anderer das moralische Urtheil oft irre machen, und daß daher die Begriffe von Gut und Böse, Recht und Unrecht, nicht selten auf solche Fälle angewandt werden, worauf sie gar nicht passen. Der Verstand ist in dem Moralischen eben so gut Irrthümern, ausgesetzt, als in Beurtheilung des Physischen. Daher ist es nöthig, daß wir unsre Aufmerksamkeit schärfen, und unsre Urtheilskraft üben. Wir müssen die Dunkelheit der sittlichen Begriffe und Gesetze aufzuhellen suchen, damit wir ihre Merkmale für sich denken, und dadurch die Irrthümer der Urtheilskraft entdecken lernen. Das ist das eigentliche Geschäft der moralischen Wissenschaften. Sie sollen nicht neue sittliche Gesetze erfinden,

sondern diejenigen, welche in der Natur eines jeden Menschen liegen, zur Deutlichkeit erheben.

III.

Von dem obersten moralischen Gesetze und den durch dasselbe bestimmten Begriffen.

Eine jede Handlung, welche die Vernunft billigen soll, muß nach einem hinreichenden Grunde geschehen. Ist aber ein Grund wirklich hinreichend: so ist er es für die Vernunft allenthalben, wo sich dieselbe auch finde. Daher muß die Vernunft eine Handlung, wozu ein hinreichender Grund erkannt wird, allgemein billigen, und wollen, daß sie geschehe. Wenn dieses nicht ist; so ist entweder der Grund, weshalb sie gethan werden soll, nicht hinreichend, oder die Misbilligung derselben beruhet auf keinem hinreichenden Grunde. Beides muß durch klare und allgemein einleuchtende Begriffe vorgestellt werden können. Wenn daher ein Gesetz moralisch seyn soll; so muß es auf allgemeine Zustimmung Anspruch machen können. Denn da es einen hinreichenden

Grund für eine gewisse Handlungsweise enthält; so ist es unmöglich, daß es die Vernunft nicht billige, und jede Misbilligung desselben muß daher auf Irrthum und Schwäche beruhen. Verdient aber ein Gesetz allgemeinen Beyfall; so muß nach der Vernunft ein jeder es sich zum Bestimmungsgrunde des Willens machen, und jedes moralische Gesetz ist daher für alle vernünftige Wesen gültig. Die Maxime, nach welcher ich handle, muß jeder andere, wenn er sich in gleicher Lage denkt, auch befolgen können, wenn sie von der Vernunft gebilliget werden soll. Denn sonst würde sie nicht als ein hinreichender Grund der durch sie bestimmten Handlungen erkannt werden.

Das oberste Moralgesetz kann daher, in wie fern es blos durch die Vernunft bestimmt ist, also ausgedrückt werden:

Du sollst nur nach der vernünftigen Erkenntniß hinreichender Gründe deine Handlungen bestimmen;

und da hinreichende Gründe allgemeine Beystimmung

mung verdienen; so läßt sich die Formel auch so ausdrücken:

Du sollst nur nach der Erkenntniß solcher Gründe handeln, welche eines allgemeinen Beyfalles würdig sind;

denn in keinem andern Falle sind die Gründe hinreichend vor dem Urtheile der Vernunft, oder:

Dein Wille soll von der Beschaffenheit seyn, daß es, nach der Vernunft allgemeiner Wille seyn sollte, daß das geschehe, was du willst.

Denn jeder Wille soll nach der Vernunft nur nach der Erkenntniß hinreichender Vernunftgründe bestimmt werden.

Die Anwendung dieser Regel beruhet allemal auf der Ueberlegung, ob und in wiefern einen gewissen Gegenstand zu wollen oder nicht zu wollen, ein hinreichender Grund da sey. Bey dem vernünftigen Wollen ist also nicht die Begierde oder Neigung, sondern die Ueberlegung nach allgemeinen Vernunftgründen zu Rathe zu ziehen, und nur, wenn diese letztere der Bestimmungs-

grund des Willens wird, oder in wiefern man sich nach ihr entschließt und handelt, ist unser Wille moralisch gut zu nennen. Nun läßt sich zwar oft schon aus der Erkenntniß des Gegenstandes, den man will, beurtheilen, ob ein hinreichender Grund für die Vernunft da sey. Wenn jedoch dieses nicht sogleich einleuchtet, so kann man die in den beyden letzten Regeln angegebenen formellen Kennzeichen versuchen.

Gesetzt ich hätte Lust mich dem Wohlleben allein zu überlassen, und alle angestrengte Thätigkeit zu vermeiden, also nur mein Vergnügen zu suchen, es sey durch welche Mittel es wolle; ich fragte mich aber, ob dieses wohl nach Vernunftgründen geschehen könne? Nun kenne ich zu einer solchen Handlungsweise in mir keinen andern Grund, als die Neigung dazu; diese Neigung müßte ich also allenthalben, wo sie sich fände, für einen hinreichenden Grund erkennen, also zu handeln. Da es sich nun auch ereignen könnte, daß ich mein Wohlbefinden nicht anders befördern könnte, als durch Zerstörung des Wohlbefindens anderer, die doch auch eine Neigung

dazu haben; so würde derselbige Grund, welchen die Vernunft für hinreichend erkennt, das Wohlseyn zu suchen, auch ein hinreichender Grund seyn, es zu zerstören, und es wäre also die Liebe zum Vergnügen ein vernünftiger Grund, das Vergnügen zu befördern und es zu vernichten, welches sich widerspricht und also ungereimt ist. Also ist ein vernünftiger Grund da, den Trieb zum Wohlleben auf mancherley Weise einzuschränken. — Da es ferner noch viele andere Zwecke in mir und in andern giebt, die ich ebenfalls begehre und die meine Vernunft billigen muß, als: die Ausbildung des Vernunftvermögens selbst, welche ohne besondere, oft mühvolle Uebung der thätigen Kräfte nicht möglich ist; so ist ein hinreichender Vernunftgrund da, die Besorgung des Wohllebens durch dergleichen, wenn auch beschwerliche Anstrengungen einzuschränken.

Oder man nehme an, ich hätte eine große Begierde, einem andern heimlich um sein Eigenthum zu bringen, und fragte mich dabey, ob ich dieses wohl nach hinreichenden Vernunftgründen thun könnte? Nun sieht man aber bald ein, daß dieses nach der Vernunft unmöglich gesche-

hen kann. Denn ich mag entweder meine Begierde oder das größere Vermögen des andern, oder den Umstand, daß es Niemand erfahren werde ꝛc. als hinreichenden Grund dieser Handlungsweise denken wollen; so ists doch allemal gewiß, daß jeder dieser Vorwände mit dem Begriffe des Eigenthums im Widerspruche steht. Denn da ich dadurch, daß ich etwas für das Eigenthum des andern anerkenne, denke, daß nach der Vernunft nur er, und kein anderer darüber disponiren dürfe; so widerspreche ich diesem Begriffe allemal, wenn ich irgend etwas anders noch als hinreichenden Grund denken wollte, auch mir eine willkührliche Disposition darüber anzumaßen, und wenn also ein vernünftiger Grund da ist, etwas als das Eigenthum eines andern zu denken; so kann unmöglich ein anderer Grund für hinreichend erkannt werden, ihm dasselbe beliebig zu nehmen. Die Maxime, andere ihres Eigenthums heimlich zu berauben, so bald sie mehr haben als ich, kann unmöglich als allgemeiner Wille gedacht werden, weil dabey durch die Vernunft selbst die Unsicherheit und Nichtigkeit alles Eigenthums begründet werden würde,

wodurch sie sich, da sie das Eigenthum billiget, widerspricht. Also kann diese Maxime auf keine allgemeine Billigung Anspruch machen, und die Gesinnungen und Handlungen, welche daraus fließen würden, müssen von der Vernunft gänzlich verworfen werden.

Das moralische Gesetz ist also immer eines und eben dasselbe, es ist das Vernunftgesetz, alles nur nach der Erkenntniß hinreichender Gründe zu wollen. Die erkannten Gründe bestimmen eine Handlung entweder als schlechthin nothwendig. Dann heißt es: sie soll geschehen, sie ist von der Vernunft geboten, als Pflicht, und der Mensch hat zu dergleichen Handlungen eine Verbindlichkeit. Das Gegentheil solcher Handlungen muß also durch die Vernunft verboten seyn, und heißt daher pflichtwidrig; es ist eine Verbindlichkeit da, es zu unterlassen. Oder die Vernunftgründe bestimmen eine Handlung nur als zufällig, es ist durch sie nicht nothwendig, daß die Handlung geschehe, sie kann auch unterbleiben, es kann ihr Gegentheil geschehen. Dann heißt es: die Handlung

darf geschehen, sie ist nach der Vernunft, erlaubt, obgleich der Mensch keine Verbindlichkeit dazu hat. So ist es Pflicht, daß jeder Mensch seine Vernunft zu entwickeln und zu vervollkommnen suche. Denn durch eine solche Vervollkommnung kann der Einfluß der Vernunft auf das Handeln vermehrt werden. Die Vernunfteinsicht aber zum Bestimmungsgrunde seiner Handlungen zu machen, wird ursprünglich als nothwendig vorgestellt, folglich müssen auch die Mittel dahin zu gelangen, in wieferne deren Realisirung von uns abhängt, als Pflichten gedacht werden. Dagegen ist es erlaubt, sich durch den Genuß der mannichfaltigen Nahrungsmittel zu ergötzen, wenn nur sonst kein nothwendiger Zweck dabey versäumt wird. Denn der natürliche Trieb zum Genusse in uns, und das Daseyn der zu genießenden und uns gehörigen Dinge ausser uns, sind zwar hinreichende Gründe für die Vernunft, daß sie genossen werden können, indem sie darin keinen Widerspruch mit irgend einem Pflichtgesetze findet, aber sie stellt diesen Genuß weder an sich, noch in Beziehung auf irgend einen andern Zweck, der Pflicht wäre,

als nothwendig vor. Folglich ist er nach ihr, blos zufällig d. h. erlaubt. Ob die Handlung geschehe oder nicht geschehe ist nicht durch Vernunftgründe bestimmt, es wird den natürlichen Trieben frey gelassen, sie hervorzubringen oder sie nicht hervorzubringen. Die Erlaubniß besteht also in demjenigen Verhältnisse des Sittengesetzes zu einer Handlung, wodurch dieselbe als zufällig vorgestellt wird; die Verbindlichkeit in demjenigen Verhältnisse, wodurch die Handlung durch das Sittengesetz als nothwendig gedacht wird.

Je nachdem nun eine Handlung durch eine Ueberlegung oder Maxime bestimmt ist, welche mit dem Sittengesetze übereinstimmt, oder ihm widerspricht, wird sie gut oder böse genannt, die Maxime oder der Vorsatz heißt auch selbst gut oder böse, so wie die Menschen, welche dergleichen Maximen haben. Wer sich durch den Grundsatz, Gutes zu thun wo er kann, antreiben läßt, anderer Wohlseyn zu befördern und sich selbst immer mehr zu diesem Zwecke zu vervollkommnen, ist gut und handelt gut. Aber wenn er gleich dieselben Handlungen begienge, er würde aber durch an-

dere Triebfedern, durch Eitelkeit, Eigennutz ꝛc. dazu bestimmt; so nennen wir weder ihn selbst noch seine Handlungen gut. Letztere können gesetzmäßig seyn, aber sie sind deshalb noch nicht durch das Gesetz selbst hervorgebracht. Nur im letzteren Falle kommt ihnen moralische Güte zu. Man sieht also daß die Maxime, der Einfluß der moralischen Gesinnung oder der Umstand, daß die Handlungen durch Ueberlegung nach Vernunfteinsichten bestimmt werden, die Thaten der Menschen heiliget. Es kommt nicht sowohl darauf an, was man thut, sondern wie und aus welchen Bewegungsgründen es geschiehet.

IV.

Versuch die Streitigkeiten über das oberste Moralgesetz zu schlichten.

Daß man sich selbst vervollkommnen, andere nicht beleidigen, sondern ihnen vielmehr wohlthun und ihre Glückseligkeit und Vollkommenheit möglichst befördern solle, darin sind die Moralisten einig, aber wenn sie den höchsten oder

allgemeinen Grund bestimmen wollen, um dessentwillen dieses geschehen müsse; so weichen sie von einander ab. Einige sagen, unsre eigne Glückseligkeit erfodere dieses, und das Verlangen darnach oder die Selbstliebe sey der höchste hinreichende Grund zu allen diesen Handlungen. Allein bey genauerer Ueberlegung findet sich bald, daß die Männer, welche das System der Selbstliebe vertheidigen, im Grunde etwas anders meynen, als was sie zu lehren scheinen. Denn ihrer Lehre nach müßte man glauben, die Selbstliebe oder die eigne Glückseligkeit sey die letzte und unwillkührliche Triebfeder aller menschlichen Handlungen, und die Vernunft habe blos in so fern Einfluß, als sie die Mittel diesen Trieb zu befriedigen, ausfindig mache. Dann würde aber nicht die vernünftige Ueberlegung, sondern ein Naturtrieb die letzte und einzige Triebfeder aller Handlungen seyn, und hierdurch würde alle Moralität vernichtet. Allein dieses ist ihre eigentliche Meynung nicht, sondern sie wollen sagen, daß die Vernunft die eigne Glückseligkeit als einen hinreichenden Grund vorstelle, eine Handlung, die darauf abziele zu wollen. Also setzen

sie den letzten Bestimmungsgrund doch in den Umstand, daß die Vernunft hierbey nach der Einsicht hinreichender Vernunftgründe handele. Denn gesetzt, sie würden überzeugt, die eigne Glückseligkeit sey in den Augen der Vernunft kein hinreichender Grund zu einer gewissen Handlung; so würden sie dieselbe nicht billigen, wenn auch der natürliche Trieb nach Glückseligkeit noch so sehr dazu angetrieben hätte. Folglich setzen sie, nur ohne es deutlich zu lehren, die Moralität der Handlungen ebenfalls in die Einwirkung der Erkenntniß hinreichender Gründe, und ihr Irrthum besteht darin, daß sie den Trieb zur eignen Glückseligkeit für einen jederzeit hinreichenden Vernunftgrund halten, ihm zu folgen, so bald man nur einsieht, daß er wirklich und nicht blos scheinbar befriediget werde. Daß aber die Selbstliebe kein hinreichender Vernunftgrund zu allen Handlungen sey, erhellet daraus, weil sich die Vernunft in diesem Gedanken selbst widerspricht, welches folgendergestalt klar wird: Wenn das Streben nach meiner eignen Glückseligkeit ein hinreichender Grund zu Handlungen seyn soll; so muß ich alle diejenigen Handlungen billigen,

wodurch dieselbe hervorgebracht wird, wenn es auch solche seyn sollten, wodurch die Glückseligkeit anderer zerstört wird. Denn ob nicht die Vernichtung fremdes Wohlseyns, die Quelle meines eignen werden könne, kann ich vorher nicht wissen. Da nun jeder Mensch den Trieb sein Wohl zu suchen, in sich hat; folglich auch, nach der Voraussetzung, ein hinreichender Grund da ist, das Wohlseyn anderer zu zerrütten, sobald es nur, als ein Mittel erkannt wird, das seinige zu vermehren; so würde zu gleicher Zeit ein vernünftiger Grund da seyn können meine Glückseligkeit zu befördern und dieselbe nicht zu befördern, sondern wohl gar sie zu zerstören. Ich müßte nämlich die Selbstliebe in mir für einen hinreichenden Vernunftgrund halten, mein Wohl zu suchen und die Selbstliebe in andern für einen guten Grund, daß mein Wohl zerstört werde; ich müßte also zugleich Handlungen billigen, welche auf die Beförderung und auf die Zerstörung meiner Glückseligkeit abzielten; und da ich nach der Vernunft das, was ich billige, auch mit befördern helfen soll, weil ein vernünftiger Grund dazu da ist; so würde es Pflicht für mich seyn,

daß ich mein Wohl zugleich beförderte und zerstörte, da meine Selbstliebe mich zu dem einen und die Selbstliebe Fremder, zu dem andern bestimmen müßte. Dieses ist aber völlig ungereimt. und daher kann die Selbstliebe unmöglich als der hinreichende Bestimmungsgrund der Handlungen für die Vernunft gelten. Daß die Vertheidiger der Selbstliebe etwas ganz anders meynen, als sie sagen, erhellet auch daraus, daß sie die Selbstliebe des einen durch die Selbstliebe des andern eingeschränkt wissen wollen, welches eben so viel heißt, als sie wollen, man solle der Selbstliebe nur in so weit nachgeben, als sie sich mit der Selbstliebe aller andern verträgt, d. h. als sie von der Vernunft gebilliget werden kann. Denn diese stellt die Selbstliebe sowohl in mir, als in jedem andern, als einen Grund vor, sie zu befriedigen; folglich ist kein Vernunftgrund da, daß der eine die seinige auf Kosten der Selbstliebe der übrigen befriedige. Andere wollen, die eigne Vollkommenheit und noch andere die Beglückung und Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts müsse der höchste Bestimmungsgrund und letzte Zweck der moralischen Handlungen seyn,

Nun ist es auch ganz richtig, daß die Vernunft diese Zwecke billiget, und sie weit öfter für hinreichende Gründe zu Handlungen erklärt, als den Umstand, daß etwas der Selbstliebe gemäß sey, so, daß also Thaten, die darauf abzielen, allerdings gut zu nennen sind. Aber theils ist der Begriff der Vollkommenheit zu unbestimmt, theils ist weder die eigne Vollkommenheit noch die Beglückung und Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts allemal und uneingeschränkt in den Augen der Vernunft ein hinreichender Grund des Wollens *). Daher bedürfen diese Begriffe erst näherer Bestimmungen, bevor ihre Gegenstände als moralische Zwecke aufgestellt werden können; sie werden nur unter gewissen Einschränkungen

*) So leidet es wohl keinen Zweifel, daß Sklaverey und Knechtschaft das menschliche Geschlecht im Ganzen sehr vervollkommnet haben. Denn nimmermehr wären die Griechen so weit gekommen, hätten sie die schweren niedrigen Arbeiten nicht einer verworfenen Menschenklasse aufbürden können. Aber kann deshalb die Sklaverey und Knechtschaft als etwas gutes gebilliget werden?

als hinreichende Bestimmungsgründe der menschlichen Handlungen von der Vernunft erkannt. Im Grunde sind also auch diese Philosophen mit uns einiger, als es scheint. Denn auch sie nehmen an, daß jene Zwecke deshalb befördert werden müssen, weil und in wiefern die Vernunft dieselben als hinreichende Gründe erkennt, den Willen in Bewegung zu setzen. Also setzen sie den letzten Bestimmungsgrund doch darin, daß die Erkenntniß, welcher gemäß gehandelt werden soll, in die Form der Vernunft paßt, d. h. daß sie als zureichender Grund des Handelns erkannt wird, daß folglich jedes vernünftige Wesen sie sich zur Regel seines Handelns machen soll.

Wenn noch andere meynen, daß ein innerer moralischer Sinn, uns das zu erkennen gebe, was wir thun sollen, wenn sie das Gefühl dieses Sinnes zum letzten Bestimmungsgrunde moralischer Handlungen erheben wollen; so müssen sie doch auch annehmen, daß die Einfälle dieses Sinnes oder das worauf er hinweiset, von der Vernunft als hinreichender Grund des Handelns aufgestellt werde, daß folglich dieses Gefühl von jedermann für einen hinreichenden

Bestimmungsgrund erkannt werden könne. Sie halten also doch auch ihr Gefühl erst an die Vernunft und versuchen, ob es in ihre Form passe. Sie halten demnach nur dann das Gefühl für eine würdige Triebfeder sittlicher Handlungen, wenn es mit dem, was die Vernunft für begehrenswerth erkennt, zusammenstimmt. Immer bleibt also der Umstand, das eine Handlung mit der Vernunft übereinstimme, folglich als ein Gegenstand des Wollens allgemein anerkannt werde, das höchste Merkmal, woran die Güte derselben zu erkennen ist.

Es giebt überall keinen Gegenstand in der Welt, und kein Ding, was wir begehren, das von der Vernunft ohne alle Einschränkung gebilliget würde; bey jedem ist erst eine Untersuchung nöthig, ob es selbst als Zweck und ob die Mittel, wodurch man dahin zu gelangen denkt, hinreichende Vernunftgründe sind, wozu allemal gehört, daß sie allgemein gebilliget werden können und allgemein als nothwendig erkannt werden. Dieses aber muß aus der inneren Beschaffenheit eines jeden einzelnen Falles selbst beurtheilt werden, und es giebt keine ganz allgemeine

Regel darüber. Daher befriedigen alle Gesetze nicht, wodurch ein bestimmter Zweck in der Welt, als die einschränkende Bedingung aller übrigen angegeben wird; alle leiden Ausnahmen, weil es bey jedem einzelne Fälle giebt, in welchen die Vernunft diesen Zweck nicht billiget. Nur das einzige leidet keine Ausnahme, daß eine Handlung der Vernunft gemäß seyn müsse.

V.

Von der Freyheit des Willens.

Daß der Mensch nach der Erkenntniß hinreichender Vernunftgründe handeln solle, räumt jedermann ein, so wie, daß davon daß er dieser Erkenntniß folge seine Vollkommenheit und Würde abhängt. Nun ist aber die Erkenntniß, daß ein Vernunftgrund zu einer gewissen Handlung da sey, noch keine hinreichende Ursache, daß sie wirklich geschehe, die Vernunft fodert aber, daß sie geschehen solle; sie setzt also voraus, daß ein Vermögen da sey, den Vernunfterkenntnissen oder der Einsicht hinreichender Gründe Einfluß

fluß und Wirksamkeit gegen alle entgegen wirkende Neigungen zu verschaffen und in diesem Vermögen besteht die moralische Freyheit des menschlichen Willens.

Eine solche Freyheit eignen wir jedem Menschen zu, und damit sie sich äusseren könne, wird nichts erfodert, als vernünftige Erkenntniß von dem, was geschehen soll, oder eine bis zu einem gewissen Grade entwickelte Vernunft. Daß sie sich aber wirklich äussere, folgt hieraus noch nicht. Wir bemerken oft, daß Menschen das Gegentheil von dem thun, was sie für ihre Pflicht erkennen, weil Neigungen und Leidenschaften sie dazu antreiben, welche doch die Vernunft für keine hinreichenden Gründe zu handeln erkennt. Dann sagen wir, der Mensch sey ein Sklav seiner Leidenschaften, er lebe im Zustande moralischer Knechtschaft, und wir rechnen diesen Zustand ihm zum Schimpf und zu seiner Schande an. Denn wir setzen voraus, daß er sich, vermöge der Freyheit, die in ihm wohnet, dem Zwange der Leidenschaften entziehen und daß er seiner vernünftigen Erkenntniß gemäß handeln könne. Die Freyheit ist also ein inneres Ver-

mögen den Neigungen und Leidenschaften, wenn sie auch noch so heftig wären, vernünftigen Grundsätzen gemäß, aus eigner innerer Kraft entgegen zu wirken.

Wir bemerken kein Vermögen in der Natur, das ihr ähnlich wäre. Alle werden durch äußerliche Ursachen zu ihrer Wirksamkeit nothwendig bestimmt, wie die bewegenden Kräfte der Körper, welche durch andere Bewegungen oder durch Vorstellungen zu den Veränderungen, welche sie hervorbringen, unvermeidlich genöthiget werden. Auch die Triebe der Thiere folgen diesem natürlichen Gesetze. Wenn ein gewisser Reitz, ein bestimmtes Gefühl da ist; so erscheint der Trieb und bringt instinctmäßig die Handlung hervor, welche durch ihn verordnet ist. Wo aber Freyheit angenommen wird, da ist die vernünftige Einsicht, daß ein hinreichender Grund zu einer Handlung da sey, noch nicht die vollkommne Ursache derselben, so daß sie auch durch das bloße Daseyn der Erkenntniß ihrer Vernunftmäßigkeit schon erfolgte; es muß noch ein innerer Entschluß, eine eigne Selbstthätigkeit hinzukommen, welche durch die Erkenntniß zwar auf-

gereitzt, aber nicht gezwungen wird, die Handlung der Vernunfteinsicht gemäß, gegen alle entgegengesetzten Antriebe der Sinnlichkeit, hervorzubringen. Diese eigne Thätigkeit fordern wir von uns und allen Menschen, indem wir uns und andere durch ein Sollen zu dem, was die Vernunft für das Beste erkennt, auffordern, und also die Möglichkeit oder das Vermögen es auszuführen, voraussetzen. Wir verachten und tadeln den, der dieser Einsicht nicht folgt, und sagen, daß er eine Schuld auf sich lade, wodurch wir urtheilen, daß er es werth sey, wenn ihn gewisse Uebel treffen. Dagegen achten und loben wir den, welcher das thut, was die Vernunft für gut erkennt, wir sagen, daß er recht handele, und dadurch ein gutes Schicksal nach dem Urtheile der Vernunft verdiene. Wir setzen den höchsten Werth eines Menschen in den richtigen Gebrauch, den er von seiner Freyheit macht, und urtheilen, daß die Menschengattung eben um der Eigenschaft willen, den Vernunfterkenntnissen freywillige Folge leisten zu können, über alle andere Geschöpfe, welche dieses Vermögen nicht besitzen, erhaben sey. Hierauf beruhet die

Achtung gegen die Menschheit überhaupt und gegen jeden einzelnen insbesondere, in welchem wir ein vernunftmäßiges Betragen bemerken, so wie die Verachtung dessen, der die heilige Stimme der Vernunft vernachläßiget, und das Gegentheil von dem thut, was sie verlangt. Wir setzen in allen diesen Urtheilen voraus, daß es jedermann möglich sey, aus eigner innerer Kraft das zu thun, was er durch seine Vernunft für nothwendig hält, oder wovon er urtheilt, daß es durch ihn geschehen solle. Wir nehmen also in jedem Menschen Freyheit an, und dieses Urtheil stützt sich auf einen vernünftigen Grund, und wird daher mit Recht für wahr gehalten. Denn erstlich ist das Gebot den Vernunftgesetzen uneingeschränkt zu folgen, da. Es würde aber unmöglich seyn, dieses zu thun, wenn die vernünftigen Wesen nicht ein Vermögen dazu hätten. Dieses Vermögen den Vernunfteinsichten gegen alle andere Antriebe Genüge zu leisten, ist aber eben die Freyheit. Zweytens wo die Natur eines Wesens selbst etwas als nothwendig fodert, da sind auch die nothwendigen Mittel, ohne welche diese Forderung gar nicht erfüllt werden könnte.

Nun ist die Forderung den Vernuftgesetzen zu folgen in allen vernünftigen Menschen, und wird als wesentlich zur menschlichen Natur gehörig erkannt. Folglich muß auch das Vermögen, ihr Genüge zu leisten d. h. die Freyheit in der Natur des Menschen gegründet seyn. Ohne sie könnte es gar keine Pflichten geben.

Diese Freyheit ist es eigentlich, welche das Moralische von dem Physischen wesentlich unterscheidet. Nur in wiefern der Mensch Freyheit besitzt, nennen wir ihn ein moralisches Wesen, nur in wiefern seine Handlungen durch Freyheit hervorgebracht werden, kommt ihnen Moralität oder Sittlichkeit zu. Alle moralischen Begriffe und Urtheile setzen die Freyheit voraus. Wenn wir jemanden etwas zurechnen; wenn wir ihm Verdienst oder Schuld beymessen; wenn wir sagen, es wäre seine Pflicht gewesen, so oder anders zu handeln; wenn wir von Belohnung oder Bestrafung reden; wenn wir jemanden Rechte zueignen u. s. w.: so wird in allen diesen Fällen vorausgesetzt, daß in dem Menschen moralische Freyheit wohne. Denn ohne dieses würden die Gegenstände dieser

Begriffe gar nicht als möglich gedacht werden können. Wie sollte jemand das, was ihm seine Vernunft als nothwendig vorschreibt, thun können, wenn äussere Ursachen ihn zum Gegentheile zwingen könnten? Wie könnte man es einem Menschen zur Pflicht machen, das Stehlen zu unterlassen, wenn irgend etwas in der Natur stark genug wäre, ihn zum Stehlen zu nöthigen? Wie könnten wir einem Mörder eine Schuld beymessen, wenn wir voraussetzten, irgend eine natürliche Ursache habe seine Handlung unvermeidlich hervorgebracht? — Wir nehmen also in allen diesen Urtheilen an, der Mensch sey frey, er könne aus eigner innerer Kraft den Vernunfteinsichten einen solchen Nachdruck verschaffen, daß schlechterdings nichts im Stande sey, seinen Willen anders zu bestimmen, als es diesen Begriffen gemäß ist, und daß er also die vernünftigen Erkenntnisse zu den alleinigen Bestimmungsgründen seines Willens machen könne, wenn er nur wolle.

VI.

Von der Verbindung des Moralischen und Physischen im Menschen.

Die Freyheit wirkt durch natürliche Kräfte, der moralische Wille kann sich nicht anders äussern, als in der Sinnenwelt. Alle Kräfte, wodurch wir unmittelbar Wirkungen hervorbringen können, sind physisch, nicht blos unser Leib, unsre sinnlichen Organe und unser Empfindungsvermögen, sondern auch unser Verstand, unsre Vernunft, und alle Gemüthskräfte überhaupt, in wiefern ihr Thun und Lassen durch sinnliche Begebenheiten bestimmt wird, und ihre Veränderungen nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen erfolgen. Unsere körperlichen und geistigen Kräfte gehören zur Natur, und sind in bestimmte Schranken eingeschlossen, und gewissen natürlichen Gesetzen unterworfen. Mit ihnen ist aber das Moralische oder die Freyheit aufs innigste verknüpft. Wie? oder Wodurch? wissen wir nicht. Genug, daß den Vernunftvorstellungen, welche bestimmen, was geschehen

soll, durch uns selbst eine Kraft verliehen werden kann, daß das auch wirklich geschiehet, was durch dieselben bestimmt ist, und das Vermögen dazu ist eben das Moralische oder die Freyheit, ein Vermögen, dessen Thätigkeit nicht durch andere äussere Kräfte erzwungen wird, wie dieses der Fall bey allen physischen Kräften ist, und das eben deswegen die Wesen, welche es besitzen, in eine eigne Klasse erhebt, und sie von allen blos physischen Wesen auszeichnet, so ähnlich oder so verschieden die letzteren ihren Kräften nach auch seyn mögen.

Da der freye Wille an die physischen Kräfte gebunden ist, und ohne dieselben nichts ausrichten kann; da er ferner durch Vernunftvorstellungen bestimmt (obgleich nicht gezwungen) wird; so ist klar, daß die mögliche Wirksamkeit der Freyheit in dem Menschen eine Entwickelung seiner physischen Kräfte und vorzüglich der Vernunft voraussetzt. Wir müssen uns also vernünftige Erkenntnisse von dem erwerben, was in und auffer uns vorgeht, was wir durch unsre natürlichen Kräfte so wohl in uns und in andern als in den äusseren Dingen bewirken können, und

welche dieser Veränderungen sich mit der Vernunft vertragen, welche durch sie als nothwendig bestimmt sind, so daß sie geschehen sollen, welche von ihnen nur als zufällig gedacht werden, so daß sie nach dem Urtheile der Vernunft, auch unterbleiben können.

Das Moralische besteht blos in der Art und Weise, wie der Mensch nach Vernunftgesetzen die natürlichen Kräfte richtet und einschränkt, wie er ihre Wirkungen, deren in der Natur oft mehrere möglich sind, wählt oder verwirft. So ist die Liebe zum Leben, die Neigung seinen Zustand zu verbessern, die Liebe zur Bequemlichkeit und zum Wohlseyn überhaupt etwas Natürliches, und das Daseyn dieser Neigungen hängt gar nicht von der Freyheit des Menschen ab. Aber daß diese Triebe nach vernünftigen Grundsätzen befriediget werden, daß ich den einen nicht durch den andern zerstöre, daß ich durch Befriedigung oder Nichtbefriedigung derselben Niemandes Rechte verletze, Niemandes erlaubte Zwecke hindere; dieses ist die Sache des moralischen Theils meiner Natur.

Der physische Theil unsrer Natur ist daher

sehr weislich also eingerichtet, daß er für den moralischen Theil derselben paßt. Die Triebe und Begierden können sich nicht selbst befriedigen, wie bey den unvernünftigen Thieren, wo sie zugleich mit Kunstfertigkeiten versehen sind, welche das, was zur Befriedigung derselben gehört, blindlings verrichten. Im Menschen aber hängt die Befriedigung der Begierden von entwickelten Begriffen oder von verständigen Erkenntnissen ab. Auch sind die Begierden in den Menschen viel unbestimmter als in den Thieren. Bey den letzteren sind sie an bestimmte Zeiten und Oerter gebunden, und gemeiniglich nur auf sehr wenig Gegenstände eingeschränkt; auch sind sie bey weiten nicht so vieler Abänderungen und so vieler Grade fähig, als bey dem Menschen. Bey diesem ist alles ganz anders. Seine Begierden sind zugleich für die Vernunft eingerichtet; es hängt größtentheils von den erworbenen Erkenntnissen ab, worauf sie gelenkt werden, und welchen Grad sie erreichen sollen. Durch seinen Trieb zur Nahrung aufgereitzt, findet er vermittelst der Vernunft in tausenderley Gegenständen, wo bloße Sinne sie nie ent-

deckt haben würden, Mittel ihn zu befriedigen, und nimmt unzählbare Veränderungen mit den Materien vor, um sie nach seinen Zwecken einzurichten. Mit jeder dieser neuen Erfindungen erhält sein Trieb einen neuen Gegenstand, jeder kann der Grund zu einer neuen Begierde, zu einer neuen Leidenschaft werden. Die Liebe wird bey ihm mehr durch Phantasie und durch Begriffe geweckt und unterhalten, als durch organische Reitze, und kann vermittelst der Raffinerien des Verstandes auf tausenderley Gegenstände verfallen, worauf sie der natürliche Instinct, der blos auf seinen Zweck los geht, nie geführt haben würde. Aber gerade diese Abhängigkeit der Begierden von den Erkenntnissen ist für die sittliche Natur des Menschen das Zweckmäßigste, so sehr er es auch dadurch in seiner Gewalt hat, die natürlichen Zwecke dieser Triebe, durch sie selbst zu zerstören. Denn durch die Vernunft vermag der Mensch zu erkennen, wozu jeder Trieb, jede Begierde, jede Erkenntnißkraft, jedes Gefühl da ist; durch Vernunft macht er also die Regel ausfindig, wie alle Triebe in der menschlichen Natur gebraucht und angewendet werden sollen, und

seine Freyheit beweiset sich dadurch wirksam, daß sie die Vernunftregel geltend macht und alle Triebe und Kräfte der vernünftigen Einsicht gemäß lenkt, obgleich diese, es sey durch sich selbst, oder durch irrige Erkenntnisse geleitet, wo anders hin getrieben werden mögten. Denn sehr oft streben die Neigungen, der Erkenntniß des Wahren und Guten entgegen, aber dabey findet eben die Freyheit Gelegenheit, ihre Obermacht zu beweisen, und jene, alles Widerstandes ungeachtet, durch die Vernunfteinsichten einzuschränken.

VII.

Von der Bestimmung des Menschen.

Was die Natur aus dem Menschen, seines Strebens und Wollens ungeachtet mache, und wozu er in ihrem großen und verwickelten Plane ihr dienen müsse? das wollen wir hier nicht untersuchen. Wir fragen nur: Was der Mensch nach dem Urtheile der Vernunft, aus sich selber machen und welchen Endzweck er sich bey allen seinen Handlungen vorsetzen solle?

Der Mensch strebt von Natur nach Wohlseyn, und die Glückseligkeit oder ein dauerhaftes Wohlseyn ist daher der stete Gegenstand seines Wunsches. Aber doch kann die Vernunft nicht jede Art des Wohlseyns billigen, wenn gleich die Begierden darauf gerichtet seyn sollten; ihren Beyfall erhält nur ein solches Wohlbefinden, das sich mit der Tugend vollkommen verträgt. Die Tugend ist daher doch noch ein höherer Zweck, als die Glückseligkeit. Auch hängt die erstere ganz von der Freyheit des Menschen ab, letztere aber ist zugleich ein Werk der Natur, und es steht nicht in der Gewalt des Menschen, alle Bestandtheile der Glückseligkeit hervorzubringen; vielmehr muß er sich oft gefallen lassen, das Gegentheil davon zu erfahren. — Der höchste Werth des Menschen besteht darin, daß er tugendhaft sey. Die Tugend soll daher des Menschen eigner höchster Endzweck seyn; und seine höchste Bestimmung auf der Erde, der er selbst nachstreben soll, ist: sich immer mehr und mehr in der Tugend zu vervollkommnen. Dieses aber geschiehet durch eine continuirliche und ununterbrochene Reihe tugendhafter Handlungen. Um

aber dieſe hervorzubringen, muß man die Zwecke kennen lernen, welche die Gegenſtände moraliſch guter Vorſätze ſeyn können, und ſeyn ſollen. Die Kunſt, dieſe Vorſätze auszuführen oder das Gute zu thun, iſt die ächte Weisheit, der Unterricht darin die Weisheitslehre. Dieſe kann aber nur das Moraliſche kennen lehren; die Ausübung iſt eine Kunſt, die nicht gelehrt werden kann, die aber jeder von ſelbſt zu treiben im Stande iſt, wenn er nur ernſtlich will.

Das Moraliſche in dem Menſchen betrifft theils ſeine Rechte theils ſeine Pflichten. Wer beyde kennt, kennet den ganzen Umfang der ſittlichen Weisheit. Die Weisheitslehre zerfällt daher in die Rechtslehre und Pflichtenlehre, welche in den folgenden abgehandelt werden ſollen.

Erſter Theil.

Rechtslehre.

Erste Abtheilung.

Von den in der bloßen Vernunft gegründeten Rechten der Menschen.

Einleitung.

So bald mehrere Menschen neben einander sind, und in dem einen ist ein vernünftiger Grund anzutreffen, daß kein anderer ihn in dem Besitze gewisser Güter störe, oder an der Verrichtung gewisser Handlungen hindere, und daß er selbst mit Gewalt jeden äusseren Zwang, wodurch eine solche Störung oder Hinderung versucht würde, abhalten kann; so nennen wir diesen Grund ein Recht. So sagen wir daß jemand ein Recht auf seine Leibeskräfte, auf sein Feld, Haus ꝛc.

habe, wenn er nach einem Vernunftgesetze jeden nöthigen darf, den beliebigen Gebrauch dieser Dinge, den sie davon machen mögten, und der ihn im beliebigen Gebrauche derselben hindern könnte, zu unterlassen und zuzugeben, daß er diese Dinge zu seinen Zwecken nach seinem eignen Belieben benutze. Ein Recht ist daher diejenige Beschaffenheit eines moralischen Wesens, welche als ein vernünftiger Grund gedacht werden kann, die Freyheit aller andern bis auf den Grad mit Gewalt einzuschränken, daß sie seiner äussern Freyheit die durch das Recht bestimmten Handlungen zu begehen, nicht verlezzen. Worin besteht mein Recht auf Eigenthum anders, als in dem moralischen Vermögen, jeden von dem beliebigen Gebrauche dessen was mir gehört, abzuhalten, und es nach meinem Gutdünken anzuwenden? und wenn ich ein Recht habe, von jemandem eine Summe Geldes zu fodern, die er mir schuldig ist; was will dieses anders sagen, als ich kann ihn nach der Vernunft zur Zahlung zwingen, weil er durch Unterlassung derselben meine Freyheit über das zu verfügen, was mein ist, einschränken würde?

Wenn aber mein Recht, nach Vernunftgesetzen die Freyheit der andern bis auf einen gewissen Punkt einschränkt; so verpflichtet es die anderen auch in eben diesem Grade und die Erkenntniß des Rechts eines jeden, ist ein hinreichender Verpflichtungsgrund für alle übrige ihm das thun zu lassen, was durch sein Recht bestimmt ist, und Niemand kann dafür halten, daß seine gesetzmäßige Freyheit verletzt werde, wenn der Rechthabende sie mit Gewalt so weit einschränkt, daß sein Recht unverletzt bleibt. Man sieht also, daß das Recht auch durch das Vermögen eines Menschen erklärt werden kann, andere zu einem gewissen Thun oder Lassen zu verpflichten, und daß ein Recht in dem einen, allemal in allen übrigen eine Pflicht erzeugt, das Recht durch keine Handlung zu verletzen.

Das Recht kann daher auch als die gesetzmäßige äussere Freyheit eines Menschen erklärt werden. Denn das Recht ist ein Gesetz für die Vernunft, daß kein anderer die Handlungen hindern solle, welche durch dasselbe bestimmt sind. Den Inhalt und Umfang

des Rechts geben die Dinge, Personen, Kräfte oder Handlungen an, worauf sich diese Freyheit nach dem Gesetze erstreckt. Hieraus folgt aber, daß jedes Recht durch die Rechte anderer eingeschränkt sey. Denn so wie das Recht des einen, für alle übrigen moralischen Wesen einen Verpflichtungsgrund enthält, ihn in der Freyheit das zu thun oder zu leiden, was das Recht bestimmt, nicht zu stören; so enthalten auch die Rechte der anderen Verpflichtungsgründe für diesen einen, sie nicht in der Ausübung ihrer Rechte zu stören. Folglich wird die gesetzliche äussere Freyheit des einen, durch die gesetzliche Freyheit aller übrigen, und die Freyheit aller übrigen durch die Freyheit des einen eingeschränkt. Und auf diese Weise ist die Freyheit Aller mit der Freyheit jedes einzelnen vereinbar, und es können demnach alle Menschen Rechte besitzen und ausüben, ohne sich wechselseitig ihre Rechte zu verletzen.

Alle Menschen haben vermöge ihrer Natur und ihres Wesens eine Rechtsfähigkeit, und es müssen jedem derselben von der Vernunft auch wirkliche Rechte eingeräumt werden. Denn

sie sind moralische Wesen, haben also ein Vermögen sich gegen alle fremden Triebfedern, nach Vernunftvorstellungen zu Handlungen zu bestimmen, d. h. innere oder sittliche Freyheit. Durch dieselbe sollen sie die physischen Kräfte regieren und zu ihrer Bestimmung benutzen. Dieses aber würde ganz unmöglich seyn, wenn dieselbigen Kräfte auch zugleich dem Belieben anderer unterworfen wären. Folglich muß den moralischen Wesen nicht blos innere, sondern auch äussere Freyheit zukommen. Es muß ein Vernunftgesetz seyn, daß Niemand sie in dem freyen Gebrauch ihrer physischen Kräfte störe, wenn man einmal anerkannt hat, daß dieselben für ihren Gebrauch und für ihre Bestimmung da sind. Indem aber dieses Gesetz allgemein wird, da jeder Mensch einen Grund in sich enthält, weshalb ihm die äussere Freyheit, seine Kräfte willkührlich zu brauchen, verstattet werden muß; so ist eben dieses Gesetz der Grund der Einschränkung des Rechts oder der Freyheit eines jeden durch die Rechte anderer, so daß das Recht keines Menschen so weit gehen kann, das Recht irgend eines andern zu verletzen, und es entspringt

die Idee von einer Verbindung der freyen Wesen, wo die Rechte aller einander entgegen wirken und sich gleichsam im Gleichgewicht halten, so daß der Freyheit keines Menschen ein größerer Abbruch geschieht, als dieser selbst der Freyheit der übrigen thut, und als nothwendig ist, damit die Freyheit der übrigen neben der seinigen bestehe. Ein solches Verhältniß ist die Idee eines rechtlichen Zustandes, welchen die Vernunft vollkommen billigen muß, also auch ein hinreichender Verpflichtungsgrund, alle unsre Handlungen so einzurichten, daß diese gleichmäßige Wechselwirkung der Rechte nicht gestört werde. Wir müssen daher auch die Gewalt für rechtmäßig erkennen, welche angewandt wird, diesen rechtlichen Zustand zu erhalten oder wieder herzustellen, und sind verpflichtet, dahin zu arbeiten, daß eine Art von Mechanismus in der Welt entstehe, der es unmöglich macht, daß irgend ein Recht verletzt werde, und wodurch eben das gewirkt wird, als ob mit jedem Rechte selbst so viel physische Kraft verbunden sey, wodurch es sich innerhalb seiner Schranken gegen jeden Widerstand aufrecht erhalten kann.

Mit jedem Rechte ist daher auch eine Befugniß zu zwingen verbunden oder eine Befugniß dem mit Gewalt entgegen zu wirken, welcher die Wirkung des Rechts verhindern will. Denn der Widerstand gegen die Rechtsverletzung erhält und befördert die gesetzliche Freyheit und stimmt also mit ihr vollkommen zusammen, daher ist er selbst recht und das Recht kann also auch, als die Befugniß eines moralischen Wesens erklärt werden, einen Zwang gegen andere freye Wesen auszuüben, der sich mit jedermanns gesetzlicher Freyheit verträgt.

Wenn man aber gleich weiß, daß jeder Mensch Rechtsfähig ist und selbst Rechte hat; so sind doch hierdurch die Kräfte und Handlungen, in Ansehung deren ihm äussere Freyheit zugestanden werden muß, noch nicht bestimmt. Dieses wird aber zu einer deutlichen Erkenntniß der Rechte gefodert, und soll in den folgenden Abschnitten geschehen.

Erster Abschnitt.

Von den angebornen Rechten der Menschen.

Die Natur hat jedem Menschen einen lebendigen Körper, Sinne, Verstand, Vernunft ꝛc. verliehen, indem sie alle diese Kräfte mit seiner Person unmittelbar durch die Geburt verknüpft hat. Was ist also der Natur der Sache mehr angemessen, als daß jeder Mensch die Freyheit habe, von allen Kräften, welche von seiner Geburt an, mit seiner Person verknüpft sind, einen beliebigen Gebrauch zu machen, und daß er in diesem Gebrauche durch nichts eingeschränkt sey, als durch die gleichmäßige Freyheit anderer Menschen? Denn die Vernunft ist ja eben das Vermögen die natürlichen Kräfte nach eignen Einsichten zu gebrauchen. Da nun die Veranstaltung getroffen ist, daß gewisse Kräfte mit der Vernunft eines jeden Menschen unmittelbar verbunden sind; so liegt hierin selbst ein hinreichender Vernunftgrund, die jedem Menschen angebornen und durch die Natur ertheilten Kräfte für das innere Eigenthum eines jeden gelten zu

lassen, und ihm also einen ausschließenden Gebrauch davon zu gestatten. Die angebornen Kräfte sind also das angeborne Seine eines jeden Menschen und gehören seiner Person eigenthümlich an, und jeder andere ist dadurch verpflichtet, ihn in dem ungestörten Gebrauche seiner Kräfte zu lassen. Jeder Mensch soll also von Natur seiner Person nach, unabhängig von dem willkührlichen Zwange anderer seyn d. h. er hat ein angebornes Recht auf äussere persönliche Freyheit.

Da der Grund, weshalb die Vernunft dem einen Menschen die Freyheit in Ansehung aller seiner von der Natur empfangenen Kräfte beylegt, auch in allen übrigen enthalten ist; so muß sie allen ohne Ausnahme zukommen, und sie müssen sich in ihrer persönlichen Freyheit wechselseitig einander einschränken, so daß Niemanden ein weiterer Gebrauch seiner natürlichen Kräfte verstattet werden kann, als so weit er dadurch die Freyheit eines andern nicht verletzt.

Ein Mensch hat also durch seine bloße Existenz schon gewisse Rechte und verpflichtet dadurch alle übrigen, dieselben nicht zu verletzen,

folglich auch ihn so zu behandeln, daß sein Recht dann nicht leide, der Rechthabende mag selbst eine Erkenntniß davon haben oder nicht. Jeder Mensch legt daher allen andern schon durch seine Geburt, ja durch seine Empfängniß gewisse Verbindlichkeiten auf. Denn er tritt schon durch die Empfängniß in das Reich der Wirklichkeit, und erhält in dem Eye, das mit seinem geistigen Wesen in Verbindung tritt, etwas das Sein gehört, und wer diesen organischen Körper zerstört oder in seinem Fortkommen hindert, greift das Recht des Embryo an.

So roh, so ungebildet, so entblößt von allen äusseren Gütern der Mensch auch sey, immer hat ihm doch die Natur etwas verliehen, das ich für sein angebornes Eigenthum halten muß, das also zu seinen Zwecken, zu seiner Bestimmung da ist. Wenn daher die Vernunft auch noch ganz unthätig wäre, oder die Ausbildung der zum Vernunftgebrauche bestimmten Kräfte noch äusserer Hülfe bedürfte; so würden die Kräfte doch immer der Person selbst gehören, mit der sie von Natur verbunden sind, und nicht einem andern, folglich müßte aller äusserer Beystand auch nur

nach einer Regel geschehen, wornach dieselben zum dereinstigen eignen Gebrauche der Person geschickter gemacht würden. Denn es kann für keinen Angriff auf das angeborne Eigenthumsrecht des andern geachtet werden, wenn ein anderer auf die lebendigen Kräfte eines Menschen einwirkt, in welchem die Vernunft noch unentwickelt, oder durch zufällige Ursachen, dergleichen Affekten, Blödsinn ꝛc. sind, in ihrer Wirksamkeit unterdrückt ist, wenn nur der Zwang solchen Regeln folgt, welche als die sicheren Mittel, die Menschheit zu wecken, oder der Vernunft zur eignen freyen Thätigkeit zu verhelfen, erkannt werden.

Der Mensch wird frey geboren, d. h. ihm kommt von Natur ein Recht zu, seine natürlichen Kräfte, nach seinen eignen Ueberlegungen zu bestimmen, und unabhängig von fremden Zwange zu seyn. Aber eine äussere Gewaltthätigkeit, welche darauf abzielt, die Vernunft von den sie fesselnden Banden frey zu machen, und also die Wirksamkeit der Freyheit zu befördern, kann kein rechtswidriger Zwang seyn. Aus diesem Grunde gehört der zweckmäßige Zwang bey

der Erziehung der Kinder und die gewaltsame Verhinderung solcher Handlungen, die zwar keinen andern beleidigen, aber doch auf Vernichtung des handelnden Vernunftwesens selbst abzielen, nicht unter die Verletzungen des angebornen Rechts auf die Freyheit der Person. Denn der Erzieher legt es darauf an, die Kräfte in der noch rohen menschlichen Natur, zum künftigen Gebrauche der eignen Vernunft des Zöglings zu entwickeln. Er greift also das innere Eigenthum des Menschen nicht an, sondern bearbeitet es für den Eigenthümer. Eben so wenig kann es für eine Verletzung der gesetzlichen angebornen Freyheit geachtet werden, wenn ich jemanden, der im wüthenden, blinden Affekt sich selbst ermorden, oder seine eignen Naturkräfte verstümmeln will, mit Gewalt Einhalt thue. Denn Handlungen, die eine allen Vernunftgebrauch unterdrückende Leidenschaft hervorbringt, können gar nicht für frey angesehen werden, und die dagegen gebrauchte Gewalt, ist keine Verletzung der persönlichen Freyheit, sondern vielmehr ein pflichtmäßiger Beystand, welcher der eignen Vernunft des Wüthenden gegen den Anfall eines

ihm zu mächtig gewordenen Affekts geleistet wird.

Es kann kein Grund gedacht werden, der die willkührliche Einschränkung der angebornen Freyheit des Menschen rechtfertigen könnte. Alle Einschränkung derselben kann nur nach dem Gesetze der Freyheit selbst geschehen, d. h. der muß eingeschränkt werden, der die Freyheit anderer zu verletzen bemüht ist. Also können übergelegene Körper- und Verstandeskräfte keinen Grund enthalten, andere Schwächere ihrer Freyheit zu berauben oder sie dem willkührlichen Zwange des Stärkeren und Klügeren zu unterwerfen. Denn der Grund, weshalb den Menschen Freyheit eingeräumt werden muß, liegt in der Vernunftanlage und in der sittlichen Natur, welche allen Menschen gemein ist, nicht in den vorzüglichen Naturkräften. Hat jemand größere Talente als ein anderer empfangen, so ist dieses ein Glück für ihn, er wird damit desto größere Dinge ausführen können. Aber immer schränkt ihn doch die Vernunft nur auf den freyen Gebrauch seiner eignen Kräfte ein, indem der Grund zu dem Rechte seine natürlichen Kräfte nach eignen Ein-

fichten zu gebrauchen in dem Schwächeren eben so gut enthalten ist, als in dem Stärkeren.

Es kann uns also auch die größere Aufgeklärtheit des Verstandes kein Recht ertheilen, unsere dümmeren oder einfältigern Mitmenschen zu unterjochen, und sie zu zwingen, daß sie ihre natürlichen Kräfte nach unsern Befehlen und zu unsern Zwecken verwenden. Denn die Kräfte, welche mit ihrer Person verknüpft sind, so groß oder klein sie auch seyn mögen, gehören von Rechts wegen ihnen, und keinem andern, er sey so gelehrt und so aufgeklärt als er wolle. Was sollen wir gar zu Leuten sagen, welche in der verschiedenen Farbe der Menschen einen Grund finden wollen, sich willkührlich ihrer Personen zu bemächtigen?

Sklaverey und Leibeigenschaft sind also Zustände, welche dem angebornen Rechte des Menschen auf Freyheit geradezu widersprechen. Denn bey jener maßet sich ein Mensch ein Recht über alle Kräfte und Vermögen eines andern Menschen an. Der Sklav ist, dem vermeynten Rechte nach, in keiner einzigen Handlung unabhängig von dem Zwange eines andern;

seine angeborne Freyheit ist also, so viel es angeht, vernichtet. Und doch hat er ein Vermögen in sich, nach eigner Einsicht zu handeln, und seine ganze Bestimmung besteht nach der Vernunft darin, daß er dieses Vermögen übe und vervollkommne. Wie kann also der Begriff eines Zustandes mit der Vernunft bestehen, der diese Bestimmung entweder gänzlich aufhebt, oder ihr doch das größte Hinderniß entgegensetzt?

Die Leibeigenschaft hebt die natürliche Freyheit des Menschen wenigstens zum Theil beliebig auf. Ein Mensch maßt sich an, den Körper des andern an ein Stück Erde zu fesseln, und ihn, ohne seine Einstimmung zu Diensten Zeitlebens zu zwingen, welche die Entwickelung seiner edelsten Kräfte und des vernünftigen Gebrauchs seiner Freyheit hemmen, ihn also ganz gegen seine sittliche Bestimmung zu behandeln. Was kann der Vernunft mehr entgegen seyn, was kann dem Begriffe des angebornen Rechts auf Freyheit mehr widersprechen?

Ja wenn die Sklaverey und Leibeigenschaft auch rechtlicher Weise möglich wären, etwa als nothwendige Mittel die Freyheit des Verbrechers

dahin einzuschränken, daß er ferner nicht beleidigen könne; so könnte doch weder Sklaverey noch Leibeigenschaft anerben, und die Kinder der Sklaven und Leibeigenen müssen so frey seyn, wie die Eltern es vor ihren Verbrechen von Rechts wegen waren.

So wie aber eine willkührliche Bemächtigung unsrer Leibeskräfte, der angebornen Freyheit ganz zuwider ist, so kann es sich noch weniger mit ihr vertragen, wenn sich jemand des menschlichen Geistes bemächtigen, und diesen dem äusseren Zwange nach seinem Belieben unterwerfen wollte. Was thut der aber anders, welcher dem menschlichen Verstande Glaubensformeln in der Religion, moralische, politische Sätze und Meynungen vorschreibt, und sie durch allerley Mittel nöthiget, seinen willkührlichen Begriffen zu huldigen? Oder wie? ist es nicht Zwang, wenn mit gewissen Meynungen die Entziehung gewisser bürgerlichen Vortheile, Druck, öffentliche gesetzliche Verachtung, Verbannung oder gar Gefängniß und Tod verbunden ist? — Und wenn diese Mittel nicht immer das ausrichten, was sie ausrichten sollen, wenn der menschliche

Geist

Geist sich bey allen angewandten Druck hie und da dennoch in seiner Freyheit erhält; sind die Mittel deshalb weniger rechtswidrig? Ein Sklav, welcher sich in seinem Zustande, aller Hindernisse ungeachtet, zum vollkommnen Menschen emporgearbeitet hat, kann den Sklavenstand nicht rechtfertigen. — Die Vernunft des Menschen soll nach eigner Einsicht, nach Begriffen und Grundsätzen, die sie selbst gedacht und frey für wahr erkannt hat, urtheilen und schliessen. Das ist ihre wesentliche Bestimmung, und wer derselben Hindernisse in den Weg legt, wer ihr seine Begriffe und seine Meynungen mit Gewalt aufzudringen sucht, verletzt die angeborne Freyheit des Menschen.

Da das Reden und Schreiben die nothwendigen Mittel zur Ausbildung und Vervollkommnung des Verstandes sind; so greift der ebenfalls das edle Recht der Freyheit an, welcher das Reden und Schreiben weiter einschränken will, als es die Sicherheit der Freyheit aller nothwendig macht. Nur was des andern Rechte verletzt, darf Niemand durch Rede oder Schrift äussern, jede Gewalt, die sich mehr anmaßt, ist rechtswidriger

Geisteszwang. Denk- und Preßfreyheit sind also wesentliche Bestandtheile des angebornen Rechts auf Freyheit.

Man ist einstimmiger über die Denk- als über die Preßfreyheit. Die Freyheit der Presse kann zu Angriffen gemisbraucht werden, welche von schädlichen Folgen sind und wirkliche Rechte verletzen. Daher bedarf sie freylich gesetzlicher Schranken. Die Freyheit zu schimpfen, Pasquille zu schreiben, Verläumdungen auszubreiten, Aufruhr durch Pamphlets anzuzetteln kann nie erlaubt seyn. Aber ob man den Arm binden soll, weil er schlagen könnte? das ist die Frage. Wenigstens muß die Gefahr erst augenscheinlich seyn, ehe solche Maasregeln ergriffen werden. Erst muß man überzeugt seyn, daß der Mensch wirklich wüte, oder ein Verbrechen begehen werde, ehe man ihn einsperrt, sonst ist es billig daß man ihn frey umher gehen lasse und ihn gesetzlich bestrafe, wenn er seine Freyheit gesetzwidrig misbraucht. Jeder muß das, was er schreibt verantworten. Greift er schriftlich die Sicherheit und die Freyheit irgend eines Menschen an; so ist eine solche Handlung

den Gesetzen, wie jede andere Beleidigung unterworfen. Censur kann also nur eine Polizeyanstalt seyn, ein Mittel zu verhüten, daß Niemand in seinen Rechten durch schriftliche Aufsätze gekränkt werde.

Aus der allgemeinen angebornen Freyheit folgt endlich auch, daß das Recht des einen so viel gelte, als das Recht des andern, und daß folglich in Ansehung der Gültigkeit der Rechte, alle Menschen einander vollkommen gleich sind. Folglich schließt das Recht der Freyheit auch das Recht der Gleichheit in sich. Meine Rechte müssen so viel gelten, als die Rechte eines jeden andern, und Niemand darf unter dem Vorwande, daß er vornehmer, klüger, besser ꝛc. sey, mein Recht verletzen, um das seinige in Ausübung zu bringen.

Zweyter Abschnitt.

Von den erworbenen Rechten.

Wenn eine gewisse willkührliche Handlung einen Vernunftgrund enthält, weshalb je-

mandem ein bestimmtes Recht zugestanden werden muß: so ist dieses Recht nicht angeboren, sondern erworben. Das Recht auf äusseres Eigenthum, auf bestimmte Dienstleistungen anderer ꝛc. ist nicht angeboren, sondern muß erst durch gewisse willkührliche Handlungen erworben werden. Wir können uns aber ein Recht erwerben: I) auf äussere, von uns verschiedene Sachen; II) auf gewisse willkührliche Leistungen anderer; III) auf den Besitz anderer Personen.

I.

Von der ursprünglichen Erwerbung des Rechts auf äussere Sachen.

Da jeder Mensch als eine vernünftige Person ein angebornes Recht hat, alles zu thun, wodurch die Freyheit anderer nicht verletzt wird; so schließt dieses auch die Befugniß in sich, äussere Sachen, welche der Macht des Menschen unterworfen sind, nach seinen Begriffen zu gebrauchen, in wiefern er nur Niemandes Rechte dadurch verletzt. Alle Menschen haben also von

Natur ein solches rechtliches Verhältniß zu den körperlichen Sachen, daß sie dieselben beliebig anwenden dürfen.

Aber Niemand hat ein angebornes Recht auf irgend eine einzelne bestimmte Sache ausser sich. Denn es ist keine derselben durch die Geburt mit ihm so verknüpft, daß seine Person durch den willkührlichen Gebrauch, den ein anderer von derselben machen möchte, verletzt würde. Noch weniger kann jedem auf alle Sachen von Natur ein Recht zukommen. Denn da der willkührliche Gebrauch, den der eine von einer Sache macht, den willkührlichen Gebrauch des andern aufhebt; so würde Niemand einen willkührlichen Gebrauch von einer Sache machen können, ohne das Recht der übrigen zu verletzen. Das angenommene Recht würde sich also selbst vernichten, indem dann jeder den andern an dem beliebigen Gebrauche der Sachen hindern könnte, und so durch das Recht selbst, aller rechtliche willkührliche Gebrauch der äusseren Dinge d. h. das Recht darauf selbst aufgehoben würde, welches ungereimt ist. Die äusseren Sachen sind also von Natur herrenlos, oder Niemand hat von

Natur ein ausschließendes Recht darauf. Aber es muß doch möglich seyn, daß sich jemand ein Recht darauf erwerbe. Denn sonst würden sie, nach Rechtsgründen, auf immer ohne allen vernünftigen Gebrauch bleiben müssen, und also würde ihre durch Vernunft erkannte Bestimmung gänzlich verlohren gehen.

Es muß also irgend eine willkührliche Handlung einen Vernunftgrund enthalten, weshalb ein Mensch dem andern ein bestimmtes Recht auf eine bestimmte Sache einräumen muß. Diese kann aber keine andere seyn, als die willkührliche Vereinigung einer herrenlosen Sache mit einer Person, mit welcher sie vorher nicht vereiniget war.

Ein Mensch kann aber eine Sache auf eine doppelte Art mit sich vereinigen:

1) eigentlich, wenn er sich in den natürlichen oder physischen Besitz derselben setzt, d. h. sie mit seinem Körper also vereinigt, daß sie nicht von ihm getrennt werden kann, ohne jenen zu verletzen. Auf diese Weise vereinige ich die Speisen mit mir, die ich zu mir nehme, die Luft die ich einathme, den Stab,

den ich ergreife, den Boden, auf welchen ich mich lege ꝛc.

2) uneigentlich, wenn er sich in den künstlichen oder moralischen Besitz derselben setzt, d. h. sie seiner willkührlichen Gewalt unterwirft, so daß er von ihr auch dann noch einen beliebigen Gebrauch machen kann und will, wenn er gleich nicht mehr im physischen Besitze derselben ist, auch wohl nie in der ersten Art der Vereinigung mit derselben gestanden hat.

Der physische Besitz begründet für sich allein noch kein Eigenthumsrecht. Denn unter letzteren wird ein Recht verstanden, über eine äussere Sache auch dann willkührlich zu verfügen, wenn ich sie gleich nicht mehr inne habe. Nun ist zwar wahr, daß auch schon die physische Inhabung einer Sache die Freyheit der andern einschränkt, da ich sie dem Menschen nicht entreissen kann, ohne seine Person zu verletzen, welches gegen das angeborne Recht streitet. Denn ich kann den Platz, den jemand inne hat, nicht mit Gewalt einnehmen, den Apfel den er fest hält, ihm nicht entreissen, ohne die Person, d. h. das innere Seine

dabey zu verletzen, welches, wenn er durch die Inhabung keinen Angriff auf meine Freyheit thut, und meine Gewalt also nicht Gegenwehr ist, seinem angebornen Rechte widerstreitet. Hat er aber die Sache nicht mehr inne, so verletze ich das innere Seine nicht mehr, wenn ich sie nur für mich gebrauche. Also ist die bloße Inhabung noch kein Grund eines Eigenthumsrechtes. Dieses entstehet blos durch die Idee, daß jemand eine äussere Sache auch uneigentlich oder moralisch besitze, d. h. so, daß ich ihn beleidige, wenn ich die Sache gegen seinen Willen gebrauche, ob er sie gleich gar nicht physisch inne hat.

Das Eigenthum ist das Recht eine äussere Sache allein beliebig gebrauchen zu dürfen, oder jeden andern von dem willkührlichen Gebrauche derselben auszuschließen, ob man sie gleich nicht unmittelbar oder physisch besitzet. Der bloße uneigentliche oder moralische Besitz einer Sache ist ein hinreichender Vernunftgrund, das Eigenthumsrecht darauf zu erzeugen, wenn nur noch kein anderer ein Recht darauf hat. Denn das Eigenthum ist eine Einrichtung, welche die Vernunft zur Ausbreitung der Gesellschaft

und zur Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts für schlechterdings nothwendig erkennt, da ohne dasselbe entweder gar kein oder doch nur ein sehr unvollkommner Gebrauch von den mehresten äusseren Dingen gemacht werden könnte, indem Niemand Herr der äusseren Dinge wäre, die er zur Ausführung seiner Absichten anzuwenden gedächte, und also in jedem Augenblicke in seiner Thätigkeit gehemmt werden würde. Niemand könnte einen Entwurf machen, zu dessen Ausführung bestimmte Materien und eine gewisse künstliche Beschaffenheit derselben, oder mehrere Vorbereitungen nöthig sind. Denn wie könnte er sicher seyn, ob nicht die Arbeit vieler Tage oder Jahre in seiner Abwesenheit von andern wieder vernichtet würde, ob nicht die Dinge, welche er sich zu seinen Zwecken herbeygeschafft und bearbeitet hätte, in der Minute wo er sie nöthig hat, von einem andern genommen und gebraucht werden würden? Er hätte kein Recht dieses zu hindern, wenn kein Eigenthum wäre. Das Eigenthumsrecht ist also das einzige Mittel, wodurch beauchbare Sachen unter freyen Wesen wirklich brauchbar werden, und ein Ge-

setz, wodurch dasselbe unter den Menschen mög-
lich wird, ohne daß dadurch die Freyheit ir-
gend eines verletzt wird, muß von der Ver-
nunft gebilliget werden und ein Rechtsgesetz seyn.
Denn zu allen Handlungen, wodurch bie Frey-
heit der übrigen nicht verletzt wird, und sich
sonst mit dem Zweck der Menschheit vertragen,
hat der Mensch ein Recht.

Es kann aber nach der Vernunft das Eigen-
thumsrecht auf eine Sache in einem Menschen
auf keine andere Art ursprünglich entstehen, als
dadurch daß er sich zuerst in den moralischen
Besitz derselben setzt. Dieses geschieht, wenn
er zeigt, er habe die Sache in seine Gewalt ge-
bracht und wolle, daß sie sein Eigenthum seyn
solle. Denn ehe dieses geschehen ist, sind die Sa-
chen herrenlos und stehen in dem Verhältnisse der
rechtlichen Brauchbarkeit für jedermann. Sie sol-
len aber nicht immer herrenlos bleiben. Denn die-
ses würde ihre vollkommne Nützlichkeit nur ver-
hindern. Es muß aber doch ein Grund da seyn,
weshalb wir eher dem einen als dem andern ein
Recht auf eine bestimmte Sache einräumen müs-
sen. Dieser ist kein anderer, als die erste Be-

sitznehmung oder die erste Bemächtigung eines äusseren Dinges. Denn indem jeder dem andern die Freyheit zugesteht, sich durch die erste Bemächtigung herrenloser Dinge sich ein Eigenthum an ihnen zu erwerben, wird ein Gesetz gemacht, wobey die Freyheit aller sehr wohl bestehen kann, und welches daher ein Rechtsgesetz ist. Das Gesetz, welches die ursprüngliche Entstehung alles Eigenthumsrechts enthält, heißt daher: Wer sich zuerst oder vor allen andern einer äusseren Sache bemächtiget, d. h. sie mit der Erklärung in seine Gewalt bringt, daß sie sein sey, dem gehört sie eigenthümlich an.

Es entstehet auf diese Art das äussere Eigenthum, nach der Analogie des inneren Seinen. Dieses nämlich dadurch, daß die Natur es mit einer bestimmten Person zum beliebigen Gebrauche verknüpft, jenes dadurch daß der Wille es mit sich verbindet.

Man kann den ersten Ursprung des Eigenthums sich auch durch die Idee eines ursprünglichen Vertrages denken, wodurch ein jeder dem

andern das als sein Eigenthum einzuräumen verspricht, dessen er sich zuerst bemächtiget hat. Allein dieses ist dann kein Vertrag, welchen zu schließen oder nicht zu schließen von der freyen Willkühr abhängt, sondern ein Vertrag, den jeder mit jedem andern durch das bloße Daseyn seiner Vernunft schon geschlossen hat. Es ist also ein nothwendiger und unwillkührlicher Vertrag, den jeder mit dem andern als ursprünglich geschlossen ansehen muß, er mag wollen oder nicht. Der Begriff des Vertrages ist hier blos ein Mittel sich die Vorstellung des wechselseitigen Verhältnisses der freyen Wesen zu erleichtern. Hinge der Ursprung des Eigenthumsrechtes von einem willkührlichen Vertrage ab, der nur dann erst da ist, wenn er wirklich mit den Contrahenten abgeschlossen ist; so würde nie ein Eigenthumsrecht möglich werden können. Denn dann würde jeder ein Recht haben, unser Eigenthum anzugreifen, mit dem wir uns darüber noch nicht vertragen hätten, und es würde von jedermanns Belieben abhängen, ob er sich mit uns vertragen wollte oder nicht, wobey der, welcher etwas hätte, schwerlich viel behalten

würde. Wenn man auch annehmen wollte, daß der Staatsvertrag das Eigenthum mit in sich faßte; so würden wir doch kein Recht des Eigenthums gegen den haben, welcher ausser unserm Staate lebt.

Die erste Bemächtigung ist aber ein Grund des Eigenthums, welcher vor allen beliebigen Verträgen gültig ist, und durch keinen Vertrag aufgehoben werden kann. Will ich aber andere verbinden, mein Eigenthumsrecht zu achten; so muß ich die innere Handlung der ersten Zueignung auch äusserlich verständlich und hinreichend bezeichnen. Die Zeichen aber müssen den beharrlichen Willen, das Ding als Eigenthum zu besitzen, andeuten. Der bloße physische Besitz einer Sache ist zwar, so lange er dauert, ein Zeichen, daß der Besitzer sie eigenthümlich haben wolle. Aber wie kann ich wissen, daß er es noch wolle, wenn er sich von ihr trennt? Wer weiß, ob jemand den Stein, welchen er zuvor in der Hand hielt, ferner als sein betrachtet wissen will, wenn er ihn wegwirft? — die blos geschehene Erklärung des Willens kann ebenfalls kein hinreichender Grund für andere seyn, eine Sache die

sich der andere zugeeignet hat, für sein Eigenthum zu halten. Denn wer kann diese Erklärungen wissen und behalten? — Auf diese Art würde jemand unendlich viele Dinge nach und nach zu seinem Eigenthume machen können, die er niemals gebrauchen könnte, und doch würde er andere von deren Gebrauche ausschließen. Sodann würde auch Niemand wissen können, ob jemand ein Ding schon im Besitze gehabt habe, folglich würde jeder in jedem Augenblicke in Gefahr seyn, des andern Rechte zu verletzen, weil es gar keine Kennzeichen davon gäbe. Es muß also schlechterdings etwas hinzukommen, das die von mir in Besitz genommene Sache als einen Gegenstand meiner Willkühr auch äusserlich characterisirt, und was jedermann nicht blos ankündiget, daß er mir angehören solle, sondern auch, daß er mir angehören könne, ohne die Freyheit der übrigen zu verletzen.

Aus den bisherigen Betrachtungen ergiebt sich, daß nicht alle Sachen Eigenthum werden können. Es können nämlich solche Dinge nie ein Eigenthum werden: 1) welche weder in Besitz genommen werden, noch Gegenstände unsrer

Willkühr seyn können; 2) welche von jedermann willkührlich gebraucht werden können, ohne daß dadurch der willkührliche Gebrauch der übrigen eingeschränkt würde, die also vermöge ihrer Natur eines gemeinschaftlichen beliebigen Gebrauchs fähig sind, wie das Licht, die Atmosphäre, der Ocean ꝛc. Denn der vernünftige Grund des Eigenthums ist, daß es möglich seyn solle, den größtmöglichsten Gebrauch von den Dingen zu machen, ohne daß dadurch irgend eines andern gesetzliche Freyheit verletzt werde. Geht nun dieses in Ansehung gewisser Dinge an, ohne daß jemand sie ausschließlich besitze, wozu ein Eigenthum derselben? Ein solches Eigenthum könnte keinen andern Zweck haben, als den übrigen diese Klasse der Güter zu entreissen, ohne daß sie darum nutzbarer würden. Es würde blos die Freyheit anderer verletzen, ohne doch den Gegenstand in seiner alleinigen Gewalt zu haben. Es würde also ein solches Eigenthum ein wahrer Angriff auf das angeborne Menschheitsrecht seyn, und nichts als eine feindselige Gesinnung verrathen. So kann jede Nation das Meer beschiffen, ohne daß die eine dadurch die andere in dem nämlichen

Gebrauche verhindert. Wer sich also die Schiffahrt auf dem Meere ausschließlich anmaßen wollte, würde blos den Willen zeigen, anderer Freyheit einzuschränken, wo sie doch seiner Willkühr nicht den mindesten Abbruch thut. Hierdurch aber geschähe eben ein offenbarer Angriff auf die gesetzliche Freyheit der übrigen, also eine wahre Beleidigung derselben. Wer aber einen Acker einzäunt, Früchte und Bäume darauf pflanzt, wer ein Pferd in den Stall zieht, ein Schaaf oder einen Ochsen füttert 2c. schließt andere von dem Gebrauche solcher Dinge aus, wo sein eigner willkührlicher Gebrauch mit der beliebigen Benutzung anderer schlechterdings nicht bestehen kann. In Ansehung dieser Dinge muß also ein Eigenthum statt finden.

Es liegt allen Menschen schon vor allen Verträgen und vor allen Staatsverhältnissen eine natürliche Verbindlichkeit ob, das Eigenthumsrecht anzuerkennen, und nichts vorzunehmen, wodurch dasselbe verletzt werden könnte. Denn es ist in der Vernunft selbst gegründet, da es als das zweckmäßigste Mittel vernünftiger Thätigkeit erkannt wird, und dabey doch die Freyheit

aller

aller in ihrer Gesetzmäßigkeit unverletzt bleibt. Um andere zu verpflichten, sich des willkührlichen Gebrauchs einer Sache zu enthalten, ist genug, daß sie solche Kennzeichen an sich habe, woraus geschlossen werden kann, daß sie ein anderer sich schon zugeeignet habe. Dergleichen sind: 1) der wirkliche sichtbare Besitz. Die Regel ist: „Wer im sichtbaren Besitze einer Sache ist, muß so lange für den Eigenthümer derselben gehalten werden, als nicht „aus andern Gründen erwiesen wird, daß ein „anderer ein Recht darauf habe." (beati possidentes) 2) die zweckmäßige Bearbeitung einer Sache. Also: „Wer eine „herrenlose Sache bearbeitet, und zu einem mög„lichen Gebrauche eingerichtet hat, hat sie in „Besitz genommen, und ist so lange für den „Herrn der Sache zu halten, bis das Gegen„theil aus andern Gründen erhellet." Und: „Keine bearbeitete Sache ist geradezu für herren„los zu halten, wenn nicht andere besondere „Gründe da sind, die ein solches Urtheil recht„fertigen." Zu der zweckmäßigen Bearbeitung müssen auch die Einzäunung eines Ackers, die

künstliche Begränzung des Bodens, den ich meiner Willkühr unterwerfen will, (als ein Anfang der Benutzung) und andre Zeichen dieser Art gerechnet werden.

Willkührliche Zeichen, mit welchen sich unendlich viele Sachen bezeichnen lassen, ohne daß dadurch eine Verbindung mit der Willkühr dessen, der sie bezeichnet hat, nöthig ist, können ohne besondere Uebereinkunft nicht gelten. Denn einer könnte dadurch die übrigen zum Spiel seiner bloßen Willkühr machen, und sie durch dergleichen Zeichen von dem Gebrauche solcher Sachen ausschließen, die er entweder noch nicht in seiner Gewalt hätte, oder wohl gar nie in seine Gewalt bekommen könnte. Gesteckte Kreuze auf unbewohnten Inseln, unbedeutende Anpflanzungen an die Ufer, Erklärungen durch Patente, daß man etwas in Besitz nehmen wolle ꝛc. können daher keinen Menschen verpflichten, ganze Länder für das Eigenthum derer zu erkennen, die dergleichen selbsterwählte Zeichen auf dieselben gemacht haben.

Durch den Zweck des Eigenthums sind auch zugleich die Schranken desselben bestimmt. Da

dieser darin besteht, daß die Sachen desto besser gebraucht werden sollen; so kann sich das Eigenthum einer Person nicht weiter erstrecken, als die willkührliche Macht derselben geht, und eine Sache, die sich in einem solchen Verhältnisse gegen eine Person befindet, daß ein willkührlicher Gebrauch davon unmöglich ist, kann auch nicht Eigenthum dieser Person seyn, und beliebige Bezeichnungen oder Erklärungen können nie das Eigenthum solcher Dinge begründen. Die bloße Ausschließung anderer von dem Gebrauche der Sachen, die man doch auch für sich selbst nicht gebrauchen kann, würde ein willkührlicher Gebrauch der Personen und nicht der Sachen, also eine wahre Verletzung des angebornen Rechts auf Freyheit seyn.

Da ferner das Eigenthum deshalb von der Vernunft gebilliget und für nothwendig gehalten wird, weil dadurch die Freyheit in desto größere Wirksamkeit gesetzt, und jeder seine Zwecke desto eher ausführen kann, wenn gewisse Sachen seiner Willkühr ausschließlich unterworfen sind; so setzt man voraus, daß jeder Mensch Gelegenheit finde, sich durch seinen Fleiß wirklich ein Eigen-

thum zu erwerben, wo nicht auf eine ursprüngliche, doch auf eine abgeleitete Art, dadurch nämlich, daß ihm andere einen Theil des Ihrigen gegen gewisse Vortheile, die er ihnen leistet, abtreten. Diese Möglichkeit sich ein Eigenthum zu erwerben, muß aber für jedermann offen bleiben, und das Eigenthumsrecht kann sich nie so weit erstrecken, irgend einem alle Möglichkeit, sich ein Eigenthum zu erwerben, zu verschließen.

Daher muß jeder dem andern den Gebrauch seines Eigenthums in so weit verstatten, als er es zur höchsten Nothdurft seines Leibes und Lebens bedarf. Dieses kann der Bedürftige nicht blos von der Güte des Reicheren erwarten, sondern von ihm als Rechtspflicht fodern. Diese Einschränkung betrifft daher vorzüglich das Eigenthum solcher Dinge, welche zur Subsistenz und Erhaltung der Menschen nöthig sind, als den Boden, die nothwendigen Nahrungs- und Rettungsmittel in Lebensgefahr u. s. w.

Unstreitig gründet sich hierauf das Recht, andere zu zwingen, daß sie die nothwendigen Nahrungsmittel nicht durch Aufkaufen und künstliches Verstecken vertheuren, das Recht zur Zeit

der Noth die Ausfuhr des Getraides zu verbieten, und also die Handelsfreyheit einzuschränken u. s. w. Auf gleichen Grunde beruhen auch die rechtlichen Ansprüche der Hülflosen auf nothdürftigen Unterhalt durch die Wohlhabenderen.

Im übrigen erhellet, daß das Eigenthum nur körperliche Sachen und zwar die Substanzen oder die für sich bestehenden Dinge betrifft, und daß zur Grundlage alles Eigenthumes zuerst das Eigenthum des Bodens erfodert wird, auf welchem die übrigen körperlichen Dinge ihre Stelle finden müssen. Das Eigenthumsrecht auf die Kräfte, Eigenschaften und Veränderungen der Substanzen folgt aber aus dem Eigenthume der letzteren. Eben so folgt auch, daß, wenn eine noch Niemandem zugehörige Sache mit dem Eigenthume eines Menschen in Verbindung geräth, sich mit ihm vermischt, darauf wächst ꝛc. diese selbst mit zu dem Eigenthume gerechnet werden müsse. Die so genannte Accession ist also keine neue Erwerbung, sondern das Hinzugekommene wird durch eine natürliche Folge der ersten Erwerbung ein Eigenthum.

Eine Person kann nie Eigenthum werden, so

daß ein Mensch weder andere, noch sich selbst zu seinem Eigenthume machen, und weder über sie noch andere willkührlich verfügen kann. Der Mensch ist zwar sein eigner Herr d. h. er hat seine eignen Rechte aber er ist nicht Eigenthümer seiner Person. Denn ein Eigenthum ist immer nur Mittel zu etwas andern, aber der Person widerspricht der Begriff eines bloßen Mittels, da sie ihre eigne unveräusserliche Bestimmung in sich hat.

So wie eine herrenlose Sache durch eine freye Handlung (die erste Bemächtigung) aufhört herrenlos zu seyn und Eigenthum wird: so wird das Eigenthum durch eine Handlung, welche die Wirkung der ersten Bemächtigung aufhebt, wieder zur herrenlosen Sache. Diese Handlung ist die Entsagung seines Eigenthumsrechts, die Verlassung des Seinen, oder die Verzichtleistung auf dasselbe.

II.

Von der Erwerbung des Rechts auf gewisse Leistungen anderer.

Der Mensch kann ein Recht auf eine oder mehrere Handlungen oder Leistungen anderer

Menschen erwerben, so daß ein Theil der Wirkungen ihres Willens mit zu dem Seinen gerechnet werden muß, und er mit Gewalt fodern kann, daß diese Wirkungen geschehen. Die freye Handlung, wodurch dieses rechtlich möglich wird, ist der Vertrag, der nicht eine einseitige Handlung ist, wie die Bemächtigung einer herrenlosen Sache, sondern eine wechselseitige, indem sich der Wille des einen Vertragschließenden, eine gewisse Leistung des andern in seine Gewalt zu bekommen, mit dem Willen des andern, diese Leistung in seine Gewalt zu geben, vereinigt. Im Vertrage nimmt also der eine die Willkühr des andern (als die Ursache gewisser Thaten) mit Bewilligung des letzteren in Besitz, und macht sie dadurch, ohne daß er die Freyheit des andern verletzt, zu einem Theile des Seinen. Wenn dieses aber einmal geschehen ist; so würde die Veränderung des Willens dessen, der seine Willkühr dem andern in Ansehung gewisser Handlungen Preis gegeben hat, eine wahre Verletzung des gesetzmäßig erworbenen Rechts des andern seyn. Er hat also eine Verbindlichkeit seinen Willen nicht zu än-

dern, ob er gleich seine Neigungen verändern mag, und der andere darf ihn zur Erfüllung seiner Verbindlichkeit zwingen. Die Einheit des Willens der Vertragschließenden ist also der wahre und vernünftige Grund, wodurch vernünftige Wesen Rechte an einander veräussern und von einander erwerben können. Denn auf die Leistung, die einer dem andern verspricht, hat jener kein Recht mehr, so bald dieser sie angenommen d. i. seinen Willen mit dem Willen des ersteren vereiniget hat. Sie gehört nun dem andern an.

Das was unmittelbar im Vertrage von der einen Seite veräussert und von der andern erworben wird, ist eine Handlung. Der eine bekömmt die Handlung in seine Gewalt, der andere verliert sie, indem es nicht mehr von seinem bloßen Belieben abhängt, ob er sie thun will oder nicht. Die Handlung ist es daher zunächst, auf welche man im Vertrage ein Recht erwirbt. Das Recht auf die Wirkungen der Handlung erwirbt man nur mittelbar als eine Folge des Rechts auf die Handlung. Wenn ich ein Haus kaufe: so gewinne ich durch den Kauf

zunächst das Recht, daß mir der andere das Haus übergebe. Eine Folge der geschehenen Uebergabe ist das Eigenthumsrecht auf das erkaufte Haus. Der Vertrag erzeugt also zunächst ein persönliches Recht. Die dinglichen Rechte entspringen erst nach Erfüllung der Leistung. Diese Unterscheidung ist keine leere Subtilität, sondern gehört zur Gründlichkeit und ist selbst wichtig in Ansehung der praktischen Folgen. Ein Goldschmid verkauft mir einen Ring, den ich mir unter mehreren aus seinem Vorrathe auslese, aber er übergiebt mir ihn nicht. Jetzt habe ich noch nichts gewonnen, als das Recht von dem Goldschmiede zu fodern, daß er mir den ausgelesenen Ring überliefere. Aber noch ist der Goldschmid Eigenthümer, und muß alle Gefahr übernehmen, welche der Zufall über den Ring bringen kann. Ist der Ring durch die Uebergabe mein geworden, und habe ich ihn dem Goldschmid blos gegeben, um ihn mir aufzuheben; so treffen die Folgen eines unglücklichen Zufalles in Ansehung desselben, allein mich.

Wenn die Leistung im Vertrage unmittelbar geschieht; so wird auch das Sachenrecht, das

durch jene Handlung bestimmt ist, sogleich erworben, geschieht aber die Leistung nicht unmittelbar, so wird sie blos in der Zukunft versprochen, und dann entspringt blos ein Recht auf die Leistung, aber noch nicht auf den Gegenstand der Leistung. Ich gebe jemandem einen Beutel mit Gelde als Geschenk, und dieser nimmt ihn an. Hier ist durch die Annahme des Geldes mein Recht darauf verloren gegangen, und der andere hat ein Eigenthumsrecht darauf erworben. Die Einheit unseres beyderseitigen Willens, wenn sie auch nur einen Augenblick wirklich war, ist der Grund dieser Erwerbung. Ich habe meinen Willen durch die Leistung, und der andere den seinigen ebenfalls durch die Annahme des Gegenstandes der Leistung erklärt, und so ist der Vertrag durch die Sache selbst gleich abgeschlossen. Er gewinnt aber doch das Recht auf die Sache erst durch die Leistung. Durch die Leistung wird eine Sache in die Gewalt des andern gebracht, und zwar ohne daß dadurch eines andern Recht verletzt wird, (nämlich mit Bewilligung des vorigen Eigenthümers,) folglich geht das Recht an der Sache auf denjenigen über, in dessen Gewalt sie

auf diese Weise gekommen ist. Denn was wir auf eine solche Art in unsre Gewalt bringen, daß dadurch Niemandes Recht verletzt wird, mit dem erklärten Willen es zu haben, geht in unser Eigenthum über. Die Einheit des Willens der Vertragschließenden besteht darin, daß sie sämtlich den Gegenstand des Vertrags wollen; sie ist nicht Einerleyheit sondern Harmonie des Willens. Der eine will dem andern dienen, der andere nimmt dieses an. Hier ist Einstimmigkeit, folglich auch Vertrag. Daß die Einstimmung da sey, kann nicht anders, als aus den gegenseitigen Erklärungen erkannt werden, wobey man annehmen muß, daß der erklärte Wille des einen so lange derselbe bleibt, bis sich der andere erklärt hat. Hat dieser also die Annahme erklärt, ehe der andere seinen Willen durch eine neue Erklärung wieder aufgehoben hat; so ist der Vertrag geschlossen, und der erste kann seinen Willen nicht mehr ändern, ohne den Vertrag zu brechen. Es kömmt also gar nicht darauf an, daß die wechselseitige Erklärung in einen Zeitpunkt zusammenfällt, sondern daß Einheit

des Willens da sey, welche auch sehr wohl aus der successiven Erklärung durch That oder durch Worte erkannt werden kann.

Daß zur Schließung eines Vertrags der gehörige Vernunftgebrauch aller Parteyen nöthig sey, daß also noch unverständige Kinder, Blöd- und Wahnsinnige keine Verträge durch sich selbst schließen können, ist aus den bisherigen Begriffen schon klar. Denn der Vertrag soll eine freye durch vernünftige Ueberlegung entstandene Handlung seyn. Die Handlung bleibt aber auch alsdann noch frey, wenn gleich Furcht, Hoffnung oder andere Affecten sie haben bestimmen helfen. Denn es wird bey jedem Menschen, welcher der Ueberlegung fähig ist, vorausgesetzt, daß er seine Vernunfteinsicht gegen jeden, auch noch so starken Affect geltend machen könne. Was jemand also für innere Triebfedern bey Schließung eines Vertrages haben möge, darauf kömmt es nicht an. Aber so wohl der Gegenstand des Vertrages, als die Art und Weise, wie er geschlossen wird, müssen gerecht seyn, im Gegentheil ist der Vertrag null und nichtig. Was also im Vertrage veräussert und erworben wird, muß weder

das Recht der Menschheit in den Vertragschlieſſenden, noch das Recht eines dritten verletzen, darf überhaupt keine ungerechte Handlung seyn. Denn wie könnte durch ein Rechtsprincip, dergleichen der Vertrag ist, das Unrecht in Recht verwandelt werden? Es giebt also keinen Vertrag, der einen andern um seine angeborne Freyheit, oder einen dritten um sein Eigenthum, oder um irgend ein anderes Recht, ohne seine Einwilligung, bringen könnte. Auch offenbar ungerechte Gewalt, wodurch einer den andern zu einer Leistung oder zu einem Versprechen zwingt, kann keinen rechtskräftigen Vertrag hervorbringen, weil eine ungerechte Handlung nie die Quelle eines Rechts werden kann. Durch ein offenbares Unrecht kann kein Mensch ein Recht erwerben. Wenn daher gleich jemand aus Noth einwilliget, und dadurch nicht moralisch recht thut; so kann für den, welcher diese Einwilligung auf ungerechte Art erpreßt, doch kein Recht daraus entstehen, weil er, nach der Voraussetzung selbst kein Recht zum Zwange gehabt hat. Ein Straßenräuber hat so wenig ein Recht auf die Erfüllung eines mit dem Dolche erpreßten Versprechens zu dringen, als die Uhr

sein Eigenthum wird, die ein Wanderer geben mußte, weil er ihm drohete, ihn zu binden, zu schlagen oder zu tödten. Die Einwilligung macht nicht an sich das Wesen des Vertrags aus; es muß eine auf eine rechtliche Art entstandene Einwilligung seyn.

Eben daher ist es bey weiten nicht so ausgemacht als es den Rechtslehrern zu seyn scheint, daß aus den Verträgen eine Rechtspflicht entstehe, welche im ausserbürgerlichen Zustande aus Noth, weil man dem ungerechten Feinde nicht mehr widerstehen kann, geschlossen werden. Denn ein ungerechter Zwang kann unter keinen Verhältnissen eine Rechtsverbindlichkeit erzeugen. Warum sollte er in ausserbürgerlichen Zustande diese Wirkung haben? Zwar pflegt man den Grund anzuführen, weil es sonst gar kein Mittel geben würde, in den Stand des Friedens zu kommen, als die gänzliche Vernichtung des Schwächeren. Allein ich erwiedere: 1) die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit ist noch ein höherer Zweck, als der Friede, und es ist daher noch weit mehr daran gelegen, daß Niemand

durch ungerechte Handlungen sich Rechte erwerben könne, als das Ruhe und Friede entstehe. Daß im Naturstande keine Parthey das Unrecht beurtheilen könne, ist nur ein leerer Vorwand. Warum sollte es zweifelhaft seyn, daß der unrecht handelt, welcher einen andern, der ihn nichts gethan hat, aus seinem Wohnplatze vertreibt, oder ihm seine Aecker verwüstet ꝛc.? 2) Rechnet denn der Stärkere wirklich etwas auf die Treue des besiegten Schwächeren? Niemand, der nur einigermaßen die Geschichte kennt, wird glauben, daß ein Fürst aus Gewissenhaftigkeit einem andern Fürst das Land lassen werde, was er ihm mit Unrecht abgenommen hat, so bald er nur stark genug ist, es ihm wieder zu entreissen. Jeder weiß, daß jeder Fürst blos durch das Bewußtseyn seiner Schwäche zurückgehalten wird, den ungerechter Weise abgenöthigten Vertrag nicht wieder zu brechen. Keine Nation hält sich für verpflichtet, einen Vertrag zu halten, welcher ihr durch eine ungerechte Gewalt abgenöthiget ist, und da es oft so zweifelhaft ist, von welcher Seite der Zwang unter Völkern ungerecht sey, so sind eben deshalb alle Verträge

unter ihnen so unsicher, wo von der einen oder der andern Seite Gewalt angewandt werden mußte, um sie zu Stande zu bringen. 3) Was kann endlich Nachtheiliges aus dem Grundsatze fließen, daß ungerechte Gewalt nie ein Recht begründen könne, wenn auch der andere tausendmal einwilliget? Es folgt vielmehr das Gute, daß sich Niemand mehr einbilden wird, durch sein Unrecht ein Recht erworben zu haben; jeder wird dafür halten müssen, daß er nie in einen rechtlichen Besitz durch Unrecht gelangen könne, und daß also Ungerechtigkeit gar kein Mittel sey, sich eine rechtliche Sicherheit zu erwerben. Ein solcher Grundsatz kann also weit eher ein Mittel seyn, die Ungerechtigkeit zu verhüten, als das Princip, daß es auch möglich sey, sich durch das Unrecht in den Besitz gewisser Rechte zu setzen. Denn, kann man bey dem letzteren denken, wenn das Unrecht nur einmal gelungen ist; so hat es doch einen langen rechtlichen Besitz zur Folge; ein Gedanke, der gewiß nicht in der Vernunft gegründet seyn kann.

Es steht also der Grundsatz fest: „Wenn „ein Vertragschliessender in dem andern die

„Ein-

„Einwilligung durch die Verletzung seines Rechts „oder durch eine offenbare Beleidigung her„vorgebracht hat; so ist kein Vertrag da;" oder: „Alle Verträge, welche durch eine of„fenbare äussere Ungerechtigkeit geschlossen sind, „sind bloße Scheinverträge." Dahin gehören nicht blos alle Verträge, welche durch offenbar widerrechtlichen Zwang erpreßt sind, sondern auch solche, welche auf Betrug beruhen. Denn in den letzteren fehlt theils alle wahre Einwilligung als ein wesentlicher Character eines jeden Vertrages, theils ist der Betrug im Vertrage eine wahre Beleidigung, indem man dem andern einen Theil des Seinen, unter dem bloßen Schein seiner Einwilligung abnimmt.

Ob der, welcher sich durch ungerechten Zwang ein Versprechen abdringen läßt, eine innere Verbindlichkeit habe, es zu halten, ist eine andere Frage, die in der Tugendlehre *) entschieden wird. Hier wird blos behauptet, daß der ungerechte Gewaltige sich nicht über Unrecht und Beleidigung beklagen könne, wenn die von ihm

*) S. der zweyten Abtheilung vierten Abschnitt III.

durch offenbar rechtswidrige Gewalt erpreßten Verträge von der andern Seite nicht erfüllt werden.

Alle Verträge haben entweder Erwerb oder Sicherheit des Erwerbes zur Absicht. Zur letzteren Art gehört der Pfandvertrag, das Gutsagen für eines andern Versprechen, und die persönliche Verbürgung. Bey der ersteren Art erwirbt entweder nur eine oder beyde vertragschließende Partheyen. Jenes ist der Fall bey der Verschenkung, bey dem umsonstigen Verleihen ꝛc. dieses bey dem Tausch und Kauf, bey der Anleihe und bey den Verdingungsverträgen. Bey allen wird vorausgesetzt, daß die Vertragschliessenden, den Gegenstand kennen, über welchen sie den Vertrag machen, daß sie mit dem Werthe der Güter, welche sie darin veräussern oder erwerben, gehörig bekannt sind, und jeder Vertragschliessende muß sich daher eine hinreichende Kenntniß von der Sache verschaffen, worüber er unterhandelt, widrigenfalls die Nachtheile, welche aus seiner Nachläßigkeit entspringen, ihm allein zur Last fallen.

III.

Von dem Gesellschaftsrechte.

Wenn die Menschen sich mit einander zu einem bestimmten Zwecke vereinigen, so treten sie in Gesellschaft, und wenn diese Vereinigung durch einen Vertrag geschieht, so erhalten die Glieder der Gesellschaft gewisse rechtliche Ansprüche auf einander, die sie vorher nicht hatten. Zu einer solchen Gesellschaft wird erfodert, daß die Glieder einen gewissen gemeinschaftlichen Zweck haben, zu dessen Hervorbringung jedes Glied gewisse bestimmte Handlungen übernimmt. Dergleichen Zwecke giebt es nun unendlich viele, und in Ansehung der mehresten derselben hängt es von dem freyen Willen der Menschen ab, ob sie dieselben wollen oder nicht, wie bey Handelsgesellschaften, gelehrten Gesellschaften ꝛc. Das Recht fodert nur, daß der Zweck der Gesellschaft erlaubt, und insbesondere keines andern Rechten zuwider sey. Die besonderen Rechte und Verbindlichkeiten der Gesellschaftsglieder müssen daher aus den besonderen Verträgen erkannt wer-

den. Wir betrachten blos das, was in dem Begriffe einer Gesellschaft überhaupt liegt.

Man nennt den Vertrag, durch welchen eine Gesellschaft entsteht, und wodurch die Verhältnisse und Rechte der einzelnen Glieder gegen einander bestimmt werden, den Gesellschaftsvertrag. Durch denselben vereinigen sich die Glieder so wohl über den Zweck, als über die Mittel und die Art und Weise, wie der Zweck erreicht werden soll, und jedes Glied ertheilt der Gesellschaft gewisse Rechte auf einige seiner Handlungen. Daher schränkt jeder, der in Gesellschaft tritt, auf der einen Seite seine natürliche Freyheit ein. Denn in Ansehung der Handlungen, die er in Beziehung auf den Zweck der Gesellschaft übernimmt, ist er nicht mehr frey. Auf der andern Seite erweitert er aber auch seine Freyheit. Denn er bekömmt dadurch ein Recht auf gewisse Dienstleistungen der übrigen Mitglieder, welches er vorher nicht hatte. Jeder Zuwachs der Rechte ist aber eine Erweiterung der natürlichen Freyheit.

Jede Gesellschaft ist ein Ganzes, deren Theile Personen sind, die aber, in wiefern sie Glieder einer Gesellschaft sind, nur Einen

Willen haben. Die Rechte der Gesellschaft kommen nicht den einzelnen Gleedern, sondern dem Ganzen zu. Ihr vereinter Wille ist allein gültig, der Privatwille eines Gliedes gilt nichts, wenn die übrigen nicht wollen. Die ganze Gesellschaft wird daher als eine Person betrachtet, und sie heißt zum Unterschiede einzelner physischer Personen, eine moralische oder mystische Person.

Einer solchen Gesellschaft muß 1) das Recht zukommen durch Gesetze zu bestimmen, wie ein jedes Glied zum gemeinen Besten oder zum gemeinsamen Zwecke mitwirken solle. 2) die einzelnen Glieder zu zwingen, daß sie das erfüllen, wozu sie sich der Gesellschaft verpflichtet haben. So wie sie aber 3) den Rechten keiner andern Person zu nahe kommen darf, sey diese so schwach und unbedeutend als sie wolle; so werden ihr auch alle Rechte eingeräumt werden müssen, die von dem Begriffe einer Person unzertrennlich sind, insbesondere das Recht auf Freyheit in Ansehung aller, denen sie nicht aus andern Gründen unterworfen ist. Sie wird also ein Recht haben, alle ihre gesellschaftlichen Kräfte nach

ihrem Belieben zu gebrauchen, jeden zu zwingen, daß er sie ungestört im Besitze ihrer Rechte lasse, und überhaupt alle Handlungen zu begehen, wodurch anderer Rechte nicht verletzt werden.

Die Gesellschaft kann ihren Willen nicht anders ausführen, als durch die einzelnen Glieder. Daher wird es nothwendig seyn, daß sie die Ausführung ihres Willens einzelnen Gliedern übertrage oder sie dazu berechtige, da denn die Handlungen dieser Glieder für Handlungen der Gesellschaft gelten. Die Art und Weise, wie der gesellschaftliche Wille in Ansehung einzelner Fälle ausgemacht und zur Ausführung gebracht wird, ist die Verfassung oder die Constitution der Gesellschaft. Diese kann sehr verschiedene Formen haben. Der Zweck der Gesellschaft, die durch Erfahrung gewitzigte Vernunft, müssen die beste und zweckmäßigste erfinden helfen.

Die Einheit des Willens, daß eine Gesellschaft zu einem bestimmten Zwecke errichtet sey, muß durch Unanimität zu Stande kommen. Diese kann ausmachen, daß in Zukunft Majorität der Stimmen den Willen der Gesellschaft bestimme. Dann

ist dieser Wille doch im Grunde und ursprünglich durch Unanimität entstanden, obgleich die Privatmeynung vieler davon abweicht. Denn sie wollten doch alle, daß die Stimmenmehrheit gelten sollte.

IV.

Von der Erwerbung des Rechts auf gewisse Personen.

Eine Person kann nach Rechtsgrundsätzen, nie ein Eigenthum des andern werden, so daß sie irgend jemand nach seinem bloßen Belieben gebrauchen könnte. Durch einseitige Handlungen kann nur ein Recht auf Niemanden angehörige Sachen entspringen, durch bloße Verträge entstehen Rechte auf gewisse bestimmte Leistungen, aber niemals auf den Besitz der Person selbst. Es giebt indessen auch gewisse Rechte auf den Besitz einer Person, zwar nicht so, daß man mit ihr, wie mit einer andern Sache umgehen dürfte, aber doch so, daß die Person sich nicht willkührlich von dem, welcher ihren Besitz erworben hat, trennen, oder ein anderer in ein glei-

ches Verhältniß mit ihr, nach seinen bloßen Belieben treten kann. Von dieser Art ist z. E. das Recht, welches Eheleute gegen einander, und Eltern gegen ihre Kinder haben. Die Eheleute haben das Recht von einander zu fodern, daß sie in wechselseitiger Gemeinschaft bleiben, und keiner darf die persönliche Gemeinschaft beliebig aufheben. Eltern haben das Recht, ihre Kinder mit Gewalt bey sich zu behalten, und jeden andern von der Besitznehmung derselben abzuhalten, so wie den Kindern ein Recht zustehet, von ihren Eltern zu verlangen, daß sie für ihre Erhaltung und Erziehung sorgen. Eben so hat die Herrschaft das Recht, ihr Gesinde zu zwingen, daß es ihre Dienstzeit über im Hause bleibe, so wie das Gesinde ein Recht gegen die Herrschaft hat, daß diese es nicht beliebig verstoßen darf, sondern bey sich behalten muß, und so in mehreren ähnlichen Fällen. Es ist die Frage, auf welche Gründe sich die Entstehung dieser Rechte stütze?

Diese Rechte gründen sich auf den Begriff einer besondern Art von Leistungen, welche einen vernünftigen Zweck haben, und doch nach den

Gesetzen der Vernunft nicht anders geschehen können, als wenn derjenige, welchem das Recht auf diese Art der Leistungen zugestanden wird, zugleich ein Recht erhält, die Person selbst, von der er sie fodern darf, gleich einer andern Sache in Besitz zu nehmen, und dieses Recht entspringt dann, nicht durch einen bloßen Vertrag, sondern zugleich mit aus der Natur der besonderen Art von Leistungen, zu welchen die Menschen gegen einander, es sey durch einen Vertrag oder durch ein sonstiges moralisches Verhältniß verpflichtet werden. Von dieser Art ist:

A.

Das Eherecht.

Durch die Ehe erwirbt der Mann eine Frau und die Frau einen Mann, so daß sie einander zeitlebens angehören, und jeder Theil ein Recht hat, von dem andern zu fodern, daß er ihn nicht willkührlich verlasse.

Der Grund, warum diese Verbindung so und nicht anders geschlossen wird, liegt nicht in dem Belieben der Eheleute, nicht in zufälligen

Conventionen, positiven Gesetzen oder Gewohnheiten, sondern in der Natur des Zweckes der Ehe, welche nach der Vernunft unter keinen andern Bedingungen beabsichtiget werden soll. Die wechselseitige Wahl der Personen, die sich ehelichen, hängt von der gegenseitigen Willkühr ab, nicht aber die Bedingungen, unter welchen sie es thun wollen. Diese sind durch den Begriff der Ehe unveränderlich bestimmt.

Die Ehe ist nämlich ein Vertrag zwischen Personen verschiedenen Geschlechts, ihren Geschlechtstrieb mit einander auf eine natürliche Art zu befriedigen. Soll dieses nach der Vernunft geschehen; so muß die Verbindung so beschaffen seyn, daß dadurch weder die menschliche Würde der sich vereinigenden Personen, noch der natürliche Zweck des Geschlechtstriebes verletzt werde.

Menschen erniedrigen sich selbst, wenn sie ihren Leib den andern zum bloßen Instrumente der Sinneslust leihen. Damit dieses nicht geschehe, soll die Geschlechtsgemeinschaft nur unter der Bedingung eingegangen werden, daß Mann und Weib ein wechselseitiges Recht auf den Besitz ihrer Personen gewinnen, und sich zur Enthalt-

samkeit gegen alle übrigen Personen ihres entgegengesetzten Geschlechts auch äusserlich verpflichten. Hierdurch geben sie ihre wechselseitige Achtung gegen einander und gegen sich selbst zu erkennen, ohne welche ein dergleichen Vertrag nicht geschlossen werden darf. Hieraus folgt also: 1) daß alle eheliche Verbindung Monogamie seyn müsse. Ein Weib bekömmt Einen Mann, ein Mann bekömmt Ein Weib. Es muß vollkommne Gleichheit im ehlichen Vertrage seyn, wenn die Menschheit in keiner Parthey verletzt werden soll: diese muß unveräussert bleiben. Sonst kann der Vertrag keine rechtliche Gültigkeit erlangen. Bey der Vielweiberey wird das Weib offenbar zum bloßen Instrument vervielfachter Lust des Mannes herabgewürdiget. Der Mann gewinnt viele; die Frauen zusammengenommen nicht einmal Eine Person. Diese Ungleichheit ist eine wahre Verletzung des ursprünglichen Rechts des andern Geschlechts. Bey der Vielmännerey giebt das Weib ihren persönlichen Werth ganz auf; sie überliefert sich zum gemeinsamen Werkzeuge thierischer Wollust. Wer kann eine solche Herabwürdigung mit dem

Begriffe eines moralischen Wesens reinen! Das Weib darf so wenig als der Mann, die Menschheit erniedrigende Bedingungen eingehen; kein Concubinat, keine Ehe zur linken Hand. Ein Mensch, der sich schämt oder scheuet, mich auf den Fuß der Gleichheit zu behandeln, der mit mir nicht als mit einer Person umgehen will, die er öffentlich achtet, soll seine Brunst durch mich nicht stillen! Das muß der unerschütterliche Grundsatz des Weibes seyn! Ergiebt sie sich unter andern Bedingungen, als unter den Bedingungen vollkommener persönlichen Gleichheit; so setzt sie ihr Geschlecht herab, und wird ein verächtliches Geschöpf. Aus eben diesen Gründen muß 2) die Geschlechtergemeinschaft zwischen beyden ausschliessend seyn. Denn der Vorbehalt der Freyheit eines ausserehelichen Genusses ist unmoralisch, und ein wahrer Angriff auf die Menschheit, welche fodert, daß sich eine Person mit der andern nicht fleischlich vermische, als wenn sie mit ihr ganz allein zufrieden ist. Der gedachte Vorbehalt würde offenbar andeuten, daß man einander blos als Instrument betrachten, und den Geschlechtstrieb nicht moralisch ein-

schränken wolle. Es würde also der Ehevertrag mit einseitiger oder wechselseitiger Wegwerfung seiner selbst geschlossen werden, welches der rechtlichen Gültigkeit eines Vertrages widerspricht. Eben daher muß auch 3) die Ehe auf die ganze Lebenszeit eingegangen werden. Denn jeder soll ja eine Person nur um ihrer Selbst willen heyrathen. Der Grund ihrer Verbindung hängt also gar nicht von Zeitveränderungen ab, ihr Wille vereiniget zu bleiben, soll unter allen Zeitumständen fortdauren. Wer sich ausbedingen wollte die Ehe nach einer bestimmten Zeit, oder zu jeder Zeit beliebig aufzuheben, würde sich die Erlaubniß ausbedingen, den andern irgendwann oder jederzeit nach Belieben als ein nicht mehr brauchbares Instrument zu verwerfen. Auf eine solche Bedingung aber kann sich keine Person, ohne ihrer Menschenwürde zu entsagen, der andern ergeben.

Aber nicht nur auf die Personen selbst, welche sich verbinden, muß in der Ehe Rücksicht genommen werden, sondern auch auf die dadurch möglicher Weise zu erzeugenden Personen. Denn da letztere durch die Verehelichten das Leben er-

halten und moralische Wesen sind, welche zur Erreichung ihrer Bestimmung äusseren Beystand bedürfen; so können sich Personen nach der Vernunft nicht verehlichen, ohne sich zugleich rechtlich zu verpflichten, ihre dereinstigen Kinder gemeinschaftlich zu erhalten und zu erziehen. Denn sie würden sonst moralischen Wesen die Existenz geben auf die Gefahr, daß sie umkämen, welches aller Pflicht zuwider ist, und eine Bedingung enthält, auf welche kein Vertrag eingegangen werden kann.

Demnach ist die gesetzliche Ehe „ein Vertrag zwischen zwey Personen von verschiedenen Geschlecht, welcher zur Absicht hat, auf „Lebenszeit den Geschlechtstrieb mit einander „ausschliessend zu befriedigen, und die aus der „Ehe entstandenen Kinder zu erhalten und phy„sisch und moralisch zu erziehen."

Der Einfluß der moralischen Vernunftbegriffe, welche die Ehe durch die gedachten Merkmale bestimmen, veredelt unvermerkt auch die sinnlichen Neigungen, und schränkt sie auf jene Bedingungen ein. Jedes edle Mädchen, jeder edle Mann mag sich nicht anders verehlichen, als

wenn sie eine Person ausschliessend lieben und von ihr ausschliessend geliebt werden; wenn wechselseitige Achtung und ächte moralische Liebe sich mit dem physischen Triebe verknüpft, und sie zu einem ewigen Vertrauen zu einer unzertrennlichen Gemeinschaft vereiniget. Der vernünftige Zweck der Ehe kann ohne dieses nicht gehörig erreicht werden. Vorläufige Bedingungen von Trennung der Ehe auf gewisse Fälle, würden jeden Menschen von moralischer Empfindung mit Abscheu gegen den erfüllen, welcher dergleichen machte. Gleichgültigkeit gegen conventionelle Nachsichten der gegenseitigen Ausschweifungen der Verehlichten, sucht man nur in verdorbenen Hauptstädten, wo die Vernunft in eine gänzliche Sklaverey der Sinnlichkeit herabgesunken ist, und wo die herrschenden Sitten jeden moralisch denkenden Mann mit Abscheu erfüllen, wo man sich verehlichet, um ein Haus zu machen, und die Personen, welche zur innigsten Verbindung zusammentreten sollen, sich einander fremd bleiben wollen. Nicht Vorurtheile der Religion, der Erziehung oder der Politik sind die Quellen des Abscheues vor solchen Sitten, sondern die

Vernunft erzeugt ihn durch die mehr oder minder deutliche Einsicht, daß sie die Menschheit herabwürdigen, und wenn sie allgemein werden sollten, selbst die Existenz der menschlichen Gattung in Gefahr bringen würden.

B.

Das Elternrecht.

Die Eltern müssen sich als die Urheber des Daseyns ihrer Kinder ansehen, und da sie nach der Vernunft unmöglich wollen können, daß dieselben, da sie moralische Wesen sind, der Gefahr umzukommen, oder ihrer Bestimmung verlustig zu gehen, ausgesetzt bleiben; so müssen sie erkennen, daß ihnen als den Urhebern des Daseyns ihrer Kinder, die Verbindlichkeit obliegt, sie zu erhalten und in einen solchen Zustand zu versetzen, in welchem sie geschickt sind, ihre moralische Bestimmung zu erfüllen. Erhaltung und Erziehung der Kinder ist also die besondere nächste Pflicht der Eltern. Folglich haben sie auch ohne allen Vertrag mit den Kindern ein Recht dazu. Dieses Recht schließt denn auch das Recht in sich,

die

die Kinder zu diesem Zwecke bey sich zu behalten, und ihnen alles zu befehlen, was sich mit der Absicht, sie zu brauchbaren Bürgern und zu guten Menschen zu machen verträgt; welches so lange gelten muß, bis der Körper der Kinder ausgewachsen ist. Denn dann sind ihre Vermögen entwickelt, und das Geschäft der kindlichen Erziehung ist vollendet.

Die Kinder gehören nicht zum Eigenthume der Eltern. Denn sie sind keine Sachen, sondern Personen, auf deren eigne innere Bestimmung bey dem Gebrauche derselben Rücksicht genommen werden muß. Sie gehören aber doch auch als Personen ihren Eltern an. Denn sie sind mit ihnen als den Urhebern ihres Daseyns verknüpft, und können daher ihnen nicht beliebig genommen werden, so lange diese nur den Zweck ihres Daseyns zu befördern und nicht pflichtwidrig zu vernichten suchen.

Aber die Kinder haben auch ein Recht auf die Erhaltung und Erziehung durch ihre Eltern. Denn in ihnen liegt ein Grund, die Eltern schlechthin zu verbinden, sich der Fortdauer ihres Daseyns und der Ausbildung ihrer Fähigkei-

ten anzunehmen. Ein solcher Grund, welcher von der Vernunft für hinreichend erkannt wird, heißt aber eben ein Recht. Die Kinder können also von ihren Eltern ihre Erhaltung und Erziehung bis zur Zeit ihrer Entlassung als eine Rechtspflicht fodern, und sind ihnen dafür keine Kostenerstattung rechtlich schuldig. Einen Menschen in einen hülflosen Zustand versetzen, worin er ohne Beystand nothwendig umkommen muß, ist eine Handlung, die einem Morde gleicht. Was thäten aber Eltern anders, die sich um ihr Erzeugniß, wenn es zur Welt gekommen wäre, nicht weiter bekümmern wollten?

Aber man siehet auch zugleich, daß der Grund warum und wann die Kinder ihre eigne Herren und ihrer rechtlichen Abhängigkeit von den Eltern entlediget werden, in der Natur des Menschen selbst liegt, und daß also keine besondere willkührliche Verhandlung hierzu nöthig ist. Denn wenn ein Mensch so weit gediehen ist, daß seine Kräfte zureichen, sich selbst zu erhalten, seine Bedürfnisse zu befriedigen und seine Naturgaben zu gebrauchen; so ist kein vernünftiger Grund mehr da, daß seine Eltern ihn beherrschen sollen.

Er wird also zu der Zeit, wo er durch das Alter und nach der allgemeinen Ordnung der Natur auf diese Art mündig wird, von selbst nach dem Vernunftgesetze frey von der Abhängigkeit seiner Eltern.

Wenn man aber auch Kindern ein Recht Unterhalt von ihren Eltern zu verlangen, einräumt, so können sie doch die zärtliche Sorgfalt für ihre Erhaltung, Erziehung und Ausbildung, welche ihnen die Eltern erweisen, nicht als bloße Ausübung der Rechtspflicht hinnehmen, die keinen weitern Dank verdiene. Sie empfangen in diesen Diensten nichts als Wohlthaten, und wenn sie daher gleich in rechtlicher Rücksicht zu dem Stande der Mündigkeit gelangen; so bleiben sie doch Zeitlebens in dem Stande der Abhängigkeit gegen die Eltern als ihre Wohlthäter.

C.

Das Hausherrenrecht.

Die Herrschaft erhält dadurch, daß sich Personen bey ihr als Gesinde vermiethen, ein Recht auf den Besitz ihrer Personen, so lange die

Miethzeit nach dem Contracte dauert. Also auch hier ist nicht blos ein Recht auf gewisse Leistungen, wie bey andern Verträgen entstanden, sondern ein Recht an die Person des andern, so daß der Hausherr das Gesinde mit Gewalt nöthigen kann, in seinem Hause zu bleiben. Der Grund hiervon ist, weil die besondere Art der Dienstleistungen, wozu sich das Gesinde verpflichtet, ohne daß die Herrschaft bestimmen dürfte, wo es sich aufhalten soll, nicht wohl möglich ist. Das Gesinde muß also dem befehlenden Theile oder der Herrschaft in allen den Stücken unterworfen seyn, welche theils die Aufrechterhaltung der Ordnung des Hauswesens, theils die Gattung der Dienste betreffen, wozu es sich im Miethvertrage anheischig gemacht hat.

Da aber die Dienerschaft aus Menschen besteht, die ein unverlierbares Recht auf ihre Persönlichkeit behalten; so wird die Herrschaft durch keinen Vertrag ein Eigenthumsrecht auf sie erhalten können, und jeder Gebrauch, den sie von ihnen macht, wird nothwendig durch das Recht der Menschheit, das ihnen stets bleibt, eingeschränkt werden müssen. Niemand kann sich

durch einen Vertrag in Sklaverey oder Leibeigenschaft begeben; Niemand kann freywillig in einen Zustand treten, wo er selbst alle Rechte gegen seinen Herrn verlöhre, und ihm nichts als Pflichten übrig blieben. Denn sein Wille kann seine Natur, die stets für jeden andern einen Grund der äusseren Verpflichtung d. h. ein Recht in sich behält, nicht veräussern, und ein Vertrag, welcher dieses zum Gegenstande hätte, ist nichtig. Das Objekt eines jeden Vertrages muß seyn, die Menschheit zu erhalten, nicht aber sie zu vernichten.

Keine Herrschaft kann also das Recht haben, von seinem Gesinde übermäßige, den Körper oder die Gesundheit vor der Zeit zerrüttende Arbeiten zu fodern, oder es zu zwingen, zeitlebens in einer Lage zu bleiben, in welcher die fernere Kultur seiner Kräfte unmöglich ist. Kein Vertrag kann daher gültig seyn, wodurch das Gesinde auf Lebenszeit in den Besitz der Herrschaft gegeben würde; es darf ihm der Weg ein besseres Glück zu machen, nicht geradezu versperrt werden.

Die Ungleichheit wodurch ein Mensch dem

andern in Beziehung auf eine gewisse Gattung von Dienstleistungen unterworfen wird, ist dem ursprünglichen Menschenrechte der Gleichheit nicht zuwider. Denn das letztere verlangt nur, daß die Rechte und vernünftigen Zwecke des einen so viel gelten sollen, als dieselben Rechte und Zwecke eines andern. Wenn daher der eine Zwecke dadurch erreichen kann, daß er dem Willen des andern einen Theil seiner Handlungen unterwirft, indem er dafür Vortheile gewinnt, welche dem, was er dafür weggiebt, vollkommen gleich kommen; so wird durch ein solches Verhältniß seine ursprüngliche Freyheit im mindesten nicht verletzt. Denn er schränkt sie blos von der einen Seite ein, um an der andern Kräfte zu gewinnen, welche er sonst würde haben entbehren müssen. Sind die Dienste, welche er einem andern leistet, nur nicht von der Art, daß sie die Menschheit entehren, oder daß sie einer Pflicht zuwider sind; so enthält die bloße eingeschränkte Untergebenheit eines Theils der Willkühr des einen unter die Befehle des andern, nichts entehrendes für ein vernünftiges Wesen.

V.

Systematische Uebersicht der verschiedenen Arten, wie Rechte auf etwas entspringen und untergehen.

Alle Menschen haben von Natur eine Rechtsfähigkeit d. h. es wohnt ihnen eine Eigenschaft bey, wodurch sie andern Zwangspflichten auflegen, und diese können sie durch keine Willkühr und in keinem Zustande verlieren. Sie gehört zu ihrer Menschheit, und diesen Character soll jeder Mensch durch alle seine Zustände hindurch behalten.

Vermöge dieser Rechtsfähigkeit kann jeder zu etwas gelangen, das Sein ist, und wodurch er also alle andern von dem willkührlichen Gebrauche desselben ausschliessen kann. Wir sagen dann, daß er ein besonderes ausschliessendes Recht darauf habe. Das Merkmal, woran wir erkennen, ob einer Person ein Recht auf eine Sache zukomme, ist der Besitz, in welchen jemand ohne Verletzung der Freyheit oder des Rechts irgend eines andern ge-

kommen ist, oder der Umstand, daß gewisse Sachen, die Niemanden gehören, in seiner Gewalt sind. Nun kann ein Mensch theils durch die Natur, theils durch seinen Willen, theils durch den Willen eines andern in Einstimmung mit dem seinigen, theils durch den gemeinschaftlichen vernünftigen Willen aller andern d. h. durch die bloße Vernunft in den Besitz einer Sache gesetzt werden. Folglich giebt es auch eben so viele Arten, wie jemand zu einem Rechte auf eine Sache gelangen kann.

Unser angebornes Recht auf den freyen Gebrauch unsrer körperlichen und geistigen Kräfte entsteht auf die erstere Weise. Die Natur verknüpft mit der Person eines jeden, gewisse Kräfte, und setzt ihn auf diese Art in den rechtmäßigen Besitz derselben. Der Inbegriff dieser natürlichen Kräfte, welche unter die Willkühr eines jeden Menschen insbesondere gegeben sind, mit dem Vermögen, sie selbstthätig anzuwenden und zu gebrauchen, macht die Menschheit eines jeden aus. Wer auch nur irgend einen Theil dieser Kräfte zerstören, oder ihn der Willkühr eines andern gänzlich unterwerfen wollte, würde

die Menschheit verletzen und daher unrecht thun. Das Recht eines jeden auf den freyen Gebrauch aller seiner natürlichen Kräfte heißt das Recht der Menschheit. Dieses zu erhalten ist die Pflicht eines jeden, und kann daher weder zum Theil noch im Ganzen veräussert oder von andern erworben werden. Das innere angeborne Seine bleibt jedem Menschen durch alle seine Zustände hiudurch. Wir achten freylich den einen Bestandtheil unsrer Selbst höher als den andern. Wer seinen Leib verkauft, ist niederträchtiger, als, wer seine Zähne vertrödelt. Man wird aber auch den, welcher das letztere thut, nicht hochachten können.

Das Eigenthumsrecht auf äussere Sachen entsteht ursprünglich dadurch, daß sich jemand zuerst in den wirklichen Besitz solcher Dinge setzt, welche Niemandem gehören. Da nun die andern doch aus irgend einem Merkmale diesen Besitz hinreichend erkennen müssen, um ihre Verbindlichkeit sich des Gebrauchs dieser Sachen zu enthalten, beobachten zu können; so muß jedermann durch irgend ein hinreichendes Zeichen seinen Besitz und seinen fortdaurenden Willen die

Sache als Eigenthum zu haben, kund thun. Denn wäre an nichts zu erkennen, daß eine Sache das Eigenthum irgend eines Menschen sey; so würde Niemand, aus Furcht das Eigenthum eines andern zu treffen, eine Sache in Besitz nehmen können, oder doch nie sicher seyn, wieder daraus vertrieben zu werden, weil er nicht wüßte, ob nicht jemand schon ein früheres Recht darauf gehabt hätte. Daher giebt es zwey Gründe, wodurch das Eigenthumsrecht durch eine einseitige Handlung des Eigenthümers selbst zerstört werden kann. Der eine ist die so genannte Dereliction oder Verlassung und Verstoßung einer Sache oder die Erklärung, daß man eine Sache gar nicht mehr als sein Eigenthum haben wolle, wo sie denn in die Classe der Niemandem angehörigen Dinge zurückfällt. Der andere Grund ist, wenn jemand schlechterdings seinen Besitz nicht bezeichnet und beurkundet hat, wo er es doch nach der Vernunft hätte thun sollen. Dieses ist z. B. der Fall, wenn ein Fremder sich, in der Meynung, daß eine Sache Niemandem gehöre, derselben bemächtiget. Der Eigenthümer weiß es oder kann es doch voraussetzen, daß sein

Eigenthum leicht für eine offene Sache angesehen werden könne; aber er legitimirt seinen Besitz nicht, sondern überläßt sie eine sehr lange Zeit hindurch ruhig ihrem Schicksale und dem ehrlichen neuen Besitzer ohne sich darum zu bekümmern. In diesem Falle verliert der alte Eigenthümer nach der Vernunft sein Recht, und der ehrliche Besitzer erwirbt sich ein Recht auf die Sache durch den langen Besitz des fremden Eigenthums. Dadurch daß der erste Eigenthümer nicht für die Erhaltung seines continuirlichen rechtlichen Anspruches an die Sache gesorgt hat, ist sie einer Sache gleich geworden, die ihm nicht mehr gehört. Auf diese Begriffe gründet sich die Einführung der Verjährung, durch welche im positiven Rechte eine Zeit bestimmt wird, nach welcher das Recht eines Menschen, wenn er es während derselben nicht legitimirt, verfällt, und dem zugesprochen wird, der während dieser Zeit im Besitze der Sache gewesen ist.

Der Vertrag ist das Mittel, wodurch in dem einen Rechte entstehen und in dem andern verloren gehen können. Jedoch darf er nur solche Sachen betreffen, welche ohne unsre eigne

Menschheit und ohne das Recht eines dritten zu verletzen, weggegeben werden können. Daher kann durch keinen Vertrag das Recht auf die angeborne Freyheit des Menschen verloren gehen. Kein Mensch kann dadurch ein Eigenthumsrecht auch nur auf den geringsten Theil des zu dem menschlichen Ich gehörigen Ganzen erlangen. Einzelne Handlungen können Gegenstände des Vertrages werden. Ich kann ein Recht auf gewisse Leistungen eines andern durch den Vertrag erwerben, und folglich auch andern ein Recht auf einige meiner Handlungen übertragen, und also das Recht der freyen Disposition in Ansehung derselben verlieren. Das ist es, was aus dem bloßen Vertrage fließt.

Soll der Vertrag mehr wirken, soll auch ein Recht auf den Besitz der Person erzeugt werden; so muß die besondere Art der Leistungen, wozu man sich verpflichtet, dieses erfodern. Denn wenn die Vernunft es für erlaubt oder gar für nothwendig erachtet, daß ein gewisser Zweck erreicht werde; so erkennet sie auch die zu dem Zwecke führenden Mittel für nothwendig, wenn sie nur mit dem Rechte der Menschheit überein-

stimmen. Das Recht auf die Person eines andern muß daher aus einem Gesetze der Vernunft entspringen, oder aus einem Begriffe, dadurch es offenbar ist, daß ein gewisser zu billigender Zweck gar nicht erreicht, eine gewisse übernommene Pflicht gar nicht gehörig erfüllt werden könnte, wenn nicht ein Recht auf die Personen da wäre.

Von dieser Art war das Eherecht, das Elternrecht und das Hausherrenrecht. Alle diese Verbindungen haben Zwecke zum Gegenstande, welche die Vernunft billigen muß. Sie können aber nicht erreicht werden, ohne daß ein Recht auf den Besitz der Personen, welche Dienste leisten oder empfangen sollen, eingeräumt wird. Folglich billiget die Vernunft auch dieses Recht, jedoch nur unter solchen Einschränkungen, daß die Würde der Menschheit dabey unverletzt erhalten werde, und die wechselseitige oder einseitige persönliche Unterwürfigkeit nur in so weit rechtlich entstehen kann, als sie mit dem Zwecke der Menschheit zusammen stimmt, und als Mittel gedacht werden kann, denselben in den Personen, welche die Unterwürfigkeit eingehen, zu erreichen.

Ein solches Recht entstehet also durch die nothwendige Billigung der Vernunft, wovon die Einstimmung aller, welche die Vernunft befragen, eine Folge seyn muß.

Durch den Tod tritt der Mensch als moralisches Wesen aus aller Verbindung mit der Sinnenwelt, und er kann daher auch kein Recht auf irgend eine Sache oder Person mehr behalten. Dennoch betrachten wir auch den Verstorbenen in Gedanken immer noch als eine Person, welcher das, was ihr als moralischem Wesen zukommt, d. h. ihr sittlicher Charakter eigenthümlich gehört. Denn dieser ist von allen Veränderungen in der Zeit ganz unabhängig, er bleibt in Gedanken derselbe. Daher enthält dieser Charakter für jeden Menschen noch stets eine Verbindlichkeit, ihn nicht zu verletzen, und der Verstorbene behält auch im Tode noch ein Recht auf seine Ehre, oder ein Recht, daß Niemand ein Urtheil über seinen sittlichen Charakter bekannt mache, welches der Wahrheit zuwider, denselben herabsetzt, oder ihm schlechte Handlungen andichtet, die ihm nicht bewiesen werden können. Dieses Recht auf seinen guten Namen

ist also in der Idee eines vernünftigen Wesens selbst gegründet, und gehört zum Rechte der Menschheit eines jeden.

Endlich scheint auch das Recht der Beerbung, sowohl der nächsten Verwandten ohne Vermächtniß, als eines jeden andern durch ein Testament, in der bloßen Vernunft gegründet zu seyn. Denn die erste Bemächtigung ist nur ein Grund der ursprünglichen Erwerbung des Eigenthumsrechtes auf Sachen, in denen schlechterdings gar kein anderer Grund liegt, weshalb sie eher diesem als einem andern gehören sollten. Es kann also auf Niemanden gehörige Sachen gar kein erster rechtlicher Ursprung gedacht werden, als allein durch die erste Bemächtigung. Ist aber eine Sache schon vorher Eigenthum gewesen; so liegt in den Verhältnissen des Eigenthümers zu gewissen Personen schon ein Grund, weshalb das Eigenthumsrecht nach dem Tode des Eigenthümers eher an den einen als an die andern übergehen soll, und dieser Grund ist weit wichtiger, als der physische Act der ersten Bemächtigung. Daher diese, so bald jener da ist, nichts entscheiden kann.

Der letzte Zweck des Eigenthumsrechtes ist zu bewirken, daß brauchbare Sachen auch wirklich gebraucht werden können, ohne daß dadurch die Freyheit verletzt werde. Nun wird aber ein um so größerer Grund für jedermann da seyn, seine Güter nicht blos zu erhalten, sondern auch sie zu vermehren und die ganze Lebenszeit an ihrer Verbesserung zu arbeiten; jemehr er sicher ist, daß sie nach seinem Tode auf diejenigen übergehen, für deren Fortkommen und Wohlergehen zu sorgen, er eine besondere Verbindlichkeit hat, und denen er sie am liebsten gönnen möchte. Dieses wird aber der Fall seyn: 1) wenn der letzte Wille des Verstorbenen, wodurch bestimmt wird, wer sein Eigenthum nach seinem Tode erhalten solle, für die hinterbliebenen eine verbindende Kraft hat; 2) wenn, im Falle keine besondere Erklärung des letzten Willens vorhanden ist, angenommen wird, der Wille des Verstorbenen stimme mit dem allgemeinen Wunsche überein, daß unser Vermögen, denen zu Theil werden mögte, welche die Natur mit uns durch die Banden des Bluts verknüpft hat, und in Ansehung welcher uns eine besondere Pflicht obliegt,

für

für ihr Wohlseyn zu sorgen, und wenn auch dieser durch die Vernunft wohlbegründete Wille, die Hinterbliebenen verbindet, den Blutsverwandten die Güter des Verstorbenen zu überlassen.

Hieraus erhellet also, daß das Recht der Erbeseinsetzung und der Beerbung, in wie weit es theils durch den Willen des Eigenthümers, theils durch die natürliche Verwandtschaft bestimmt wird, im Allgemeinen auch schon in der bloßen Vernunft gegründet sey, und daß die positive Gesetzgebung nur die Verhältnisse genauer zu bestimmen habe, in welchen, der Natur gemäs, das Vermögen des einen auf den andern übergehen solle. Es kann nichts durch die positiven Gesetze eingeführt werden, wovon das Recht nicht in der Vernunft und in der Natur des Menschen selbst gegründet ist. Es liegt indessen oft in den bloßen Vernunftgründen eine gewisse Unbestimmtheit, welche erst bey Vergleichung der wirklichen Verhältnisse auf verschiedene Weise gehoben werden muß. Daher bedürfen jene allgemeinen Vernunftgründe einer näheren positiven Bestimmung, welche nach Verschiedenheit der Umstände verschieden ist. Hier ist blos un-

tersucht worden, ob ein vernünftiger Grund da sey, die erwähnten Arten Rechte zu erwerben, in eine Gesellschaft einzuführen?

Zweyte Abtheilung.

Von der Ausübung des Rechts und dem dazu nöthigen Zwange überhaupt.

Die Gültigkeit des Rechts ist in der menschlichen Natur und in der Vernunft gegründet. In welchem Zustande also nur die Menschen leben mögen; ihre Rechte, welche einen rechtmäßigen Ursprung haben, gelten, und können daher nach der Vernunft auch ausgeübt werden. Ein Recht wird aber dadurch ausgeübt, daß der Berechtigte die rechtmäßigen Handlungen durch seine natürlichen Kräfte verrichtet. Wer nun die Ausübung des Rechts mit Gewalt verhindert, thut Unrecht und beleidiget den Rechthabenden. In jedem Rechte ist zugleich die Befugniß ent-

halten, andere zu zwingen, daß sie die Ausübung des Rechts nicht verhindern, oder daß sie das Recht nicht verletzen. Wenn daher der Berechtigte Gewalt gegen den gebraucht, der ihn beleidiget, um zu verhindern, daß ihm kein Unrecht geschehe; wenn die Gewalt eine Gegenwirkung der Beleidigung ist, und also allein durch die letztere bestimmt wird; so ist sie selbst rechtmäßig, und tastet die gesetzliche Freyheit des Beleidigers nicht an. Denn die gesetzliche Freyheit ist die Befugniß, alles zu thun, wodurch die Rechte anderer nicht verletzt werden. Tritt die Freyheit aus diesen Schranken, und tastet die Rechte anderer an; so wird sie gesetzwidrig, und die gewaltsame Einschränkung derselben ist der Vernunft vollkommen gemäß, da die letztere will, daß die allgemeine Freyheit, nicht aber die Freyheit des einen auf Kosten der Freyheit der übrigen, oder umgekehrt die Freyheit vieler mit Verlust der gesetzlichen Freyheit eines einzigen erhalten werde.

Auf diese Weise ist also klar, daß jeder Mensch schon von Natur gegen den andern, einer gegen alle, und alle gegen einen, ein Recht

zum Zwange habe, auf den Fall, daß jemand seine gesetzliche Freyheit antastet, oder welches einerley ist, seine Rechte verletzt.

Allein der Grad und die Art des Zwanges, welche ein Mensch gegen den andern anwenden darf, ist nicht willkührlich, sondern muß selbst gesetzlich oder durch einen Vernunftgrund bestimmt seyn. Dieser aber ist im Allgemeinen kein anderer, als die Beleidigung, welcher dadurch entgegen gewirkt werden soll. Das Gesetz, welches daher im allgemeinen zur Beurtheilung des rechtmäßigen Zwanges dienet, ist: der Grund gegen einen andern Menschen Gewalt zu gebrauchen, ist die Beleidigung; und der Zweck ist, die Beleidigungen zu verhüten. Hieraus erfolgt also, daß jeder rechtmäßige Zwang der Beleidigung angemessen seyn müsse und nicht größer seyn dürfe, als es nöthig ist, um eine hinreichende Gegenwirkung der Beleidigung zu seyn, daß also das Recht gegen den Beleidiger allerdings seine gesetzmäßigen Grenzen habe.

Wenn der Zwang gerade so groß ist, als es die Nothwendigkeit erfodert, um die Rechtsver-

letzung oder die Beleidigung zu hindern; so steht er in einer richtigen Proportion gegen die Beleidigung, und dieses ist daher die Regel, wornach die Gesetzmäßigkeit der Gewalt gegen die Beleidiger zu beurtheilen ist. Der Zwang darf nicht größer seyn, als es nöthig ist, die Rechtsverletzung durch dessen Vorstellung zu verhindern. Denn der einzige Grund, der uns zur Gewalt gegen andere vollbürtige Menschen berechtiget, ist die Verletzung unseres Rechts durch dieselben. Man setze also, man wendete mehr Gewalt an, als nöthig ist, die Rechtsverletzung zu verhindern; so würde wenigstens ein Theil dieses Zwanges ohne Rechtsgrund, d. h. gesetzwidrig seyn.

Der rechtmäßige Zwang kann einen dreyfachen Zweck haben; entweder eine künftige oder schon angefangene Rechtsverletzung zu verhindern; oder den Beleidiger zu Handlungen zu nöthigen, wodurch unser durch seine Verletzung erlittener Schade wieder gut gemacht wird; oder ihn wegen der Beleidigung zu bestrafen, damit es an ihm wahr werde, daß Niemand den andern beleidigen könne, ohne Ursache zu haben.

die That zu bereuen. Alle drey Arten des Zwanges sind rechtmäßig. Denn

1) da jede Rechtsverletzung und jede Beleidigung gesetzwidrig ist; so muß die Kraft, welche angewandt wird, dieselben zu verhindern, zurück zu treiben und unmöglich zu machen, dem Rechte vollkommen gemäß seyn, wenn nur der Grund dazu wirklich in einer drohenden oder sich nahenden oder schon vorhandenen Beleidigung da, und die angewandte Gewalt dieser Beleidigung angemessen ist. Denn daß jede beleidigende Unternehmung einen kräftigen Widerstand finde, stimmt mit der Freyheit aller aufs beste zusammen, und ist daher selbst ein Rechtsgesetz. Jeder hat also ein Recht, Vorkehrungen gegen künftige wahrscheinliche Beleidigungen zu treffen, drohenden Beleidigungen zuvorzukommen, gegen wirkliche Angriffe sich zu vertheidigen und zu allem, was hieraus natürlicher Weise folgt.

2) Nichts ist vernünftiger, als daß der Beleidiger dem Beleidigten den Schaden wieder ersetzen müsse, den er ihm verursacht hat, wenn es nur irgend möglich ist, und der Zwang, welcher aus

gewandt wird, diesen Ersatz zu bewirken, stimmt mit der allgemeinen Freyheit vollkommen zusammen. Denn daß Niemand auf Kosten der Rechte des andern etwas gewinnen solle, ist derselben vollkommen gemäß; folglich wird auch seine gesetzmäßige Freyheit gar nicht angetastet, wenn er zum Schadenersatz genöthiget wird, sondern sie wird nur bis auf den gesetzlichen Punkt, wo sie mit der Freyheit aller übrigen bestehen kann, nämlich Niemanden zu beleidigen, eingeschränkt. Jeder hat also ein vollkommenes Recht, den Beleidiger zum Schadenersatz zu nöthigen, also so wohl, einen zu den freywillig übernommenen Rechtsverbindlichkeiten zu zwingen; (denn durch Nichthaltung seines Versprechens wird ebenfalls ein Recht verletzt, und kann ein Schade verursacht werden,) als auch ihn zur Entschädigung seines von ihm verletzten oder entwandten Eigenthums mit Gewalt anzuhalten.

3) Das Gesetz der Vernunft ist, daß jede Beleidigung Unrecht sey, und daher mit Gewalt verhindert werden könne. Um aber die Verhütung des Unrechts möglichst zu bewirken, ist nicht Widerstand, nicht Zwang zum Ersatz hin-

reichend. Denn beyde Mittel sind kein Grund, warum die Beleidigung nicht von neuem, vielleicht mit besserem Glücke, unternommen werden sollte. Es giebt nur Ein gedenkbares Mittel, wodurch in einem Reiche freyer Wesen, wenn jeder glaubte, daß es allemal gewiß gebraucht würde, alle Beleidigungen verhütet werden würden. Dieses ist: wenn auf jede Beleidigung allemal und unvermeidlich ein so großes physisches Uebel erfolgte, daß die vorhergehende Vorstellung davon, die beleidigende Handlung verhindert hätte. Ein solches Uebel aber, daß jemanden blos um der Beleidigung willen zugefügt wird, heißt Strafe. Also ist die Strafe in einem Reiche freyer Wesen, die doch oft geneigt sind, einander zu beleidigen, das einzige denkbare Mittel, Beleidigungen, so viel als möglich zu verhindern. Folglich muß die Vernunft die Strafe für gesetzlich erkennen, und Niemand kann sich von Rechts wegen darüber beschweren, wenn er für ein vorsetzlich angethanes Unrecht proportionirlich bestraft wird. Denn da er durch seine eigne rechtswidrige That sich das Uebel zuzieht; so wird dadurch die rechtmäßige Freyheit

nicht angegriffen, die nur auf den Fall bestehen kann, wenn jedermann vor Beleidigungen sicher ist. Die Strafe ist also das Mittel, die gesetzmäßige Freyheit zu sichern, nicht sie anzugreifen. Das Strafrecht ist daher schon von Natur in jedem Menschen gegründet, indem es in eines jeden Freyheit mit enthalten ist, daß er denjenigen, welcher ihn muthwilliger oder boshafter Weise angreift, dafür zu bestrafen befugt sey.

Nur absichtliche, aus Muthwillen oder Bosheit unternommene Rechtsverletzungen, welche also eigentliche Beleidigungen sind, berechtigen zur rechtlichen Strafe; unwillkührliche oder unabsichtliche Rechtsverletzungen berechtigen zwar zum Widerstande und zur Foderung des Schadenersatzes, aber nicht zur Bestrafung. Denn im letzteren Falle würde gar kein vernünftiger Grund zur Strafe da seyn, weil ein nachfolgendes physisches Uebel nimmermehr ein Gegengewicht einer Handlung seyn kann, welche zu begehen, man gar nicht die Absicht hatte. Bey einer unabsichtlichen Rechtsverletzung hat man gar nicht den Willen, eines andern Recht zu ver-

letzen, und der Zweck der Strafe kann kein anderer seyn, als einem solchen Willen entgegen zu wirken. Wie könnte die Vernunft also eine Gegenwirkung verordnen, wo nichts ist, dem entgegen gewirkt werden könnte?

Ist hingegen ein Wille oder Lust und Neigung und zugleich die Möglichkeit da, das Recht zu verletzen, so ist die Furcht, daß ein größeres Uebel ganz gewiß erfolgen werde, als das Gut ist, wornach man strebt, die einzige Gegenwirkung gegen die Ausführung eines so bösen Willens, und der Wunsch der Vernunft muß seyn, daß auf eine jede Beleidigung gewiß und unvermeidlich ihre Strafe erfolge. Denn dadurch allein kann die allgemeine Freyheit oder der Zustand, wo kein freyes Wesen das andere widerrechtlich drückt, erreicht werden.

Hieraus fließt, daß, wenn gleich durch die Strafe die Beleidigung nicht wieder gut gemacht wird, wenn gleich den Schaden zu ersetzen ganz unmöglich ist, wenn gleich nicht glaublich ist, daß derselbe Mensch dieselbe Beleidigung noch einmal wiederholen werde, den Beleidiger propor-

tionirlich zu bestrafen, doch ganz recht sey. Denn es ist doch wahr, daß die Beleidigungen um so gewisser unterbleiben werden, je sicherer sie bestraft werden, und wer also sein möglichstes thut, jenen Zustand einer allgemeinen gesetzmäßigen Freyheit hervorzubringen, handelt vollkommen einstimmig mit dem Gesetze der Freyheit. Die Strafe ist aber das einzige Mittel die allgemeine Freyheit gegen den bösen Willen aufrecht zu erhalten, ohne die gesetzmäßige Freyheit selbst anzutasten. Folglich ist ein Recht zur Strafe, da, und die Beleidigung ist für sich ein vollkommen hinreichender Grund dazu, die Folgen mögen für den Menschen, der da straft und für den welcher bestraft wird, in der Wirklichkeit seyn, welche sie wollen.

Was das Maaß der Strafe betrifft; so muß das Strafübel so groß seyn, daß die Vorstellung davon, wenn es nur als gewiß erfolgend erkannt wird, die Beleidigung zu verhindern im Stande ist. Die Uebel selbst aber, welche als Strafe gebraucht werden sollen, muß man aus der Er-

fahrung kennen lernen, und der Inhalt der Strafgesetze muß daher nach Verschiedenheit der Cultur der Menschen, ihrer Neigungen, Gewohnheiten ꝛc. verschiedentlich eingerichtet werden.

Dritte Abtheilung.

Von der Sicherheit der allgemeinen Freyheit.

Erster Abschnitt.

Von dem ausserbürgerlichen Zustande in Beziehung auf die Sicherheit der Rechte.

So lange der Mensch seine Rechte noch nicht unter den Schutz einer obrigkeitlichen Gewalt gegeben hat, sondern dieselben nach seinem eignen Gutdünken handhabet, sichert und vertheidiget,

lebt er im ausserbürgerlichen Zustande. Dieser bleibt noch, wenn er gleich in Gesellschaft tritt, und in Vereinigung mit derselben seine Rechte und Güter gegen äussere Angriffe vertheidiget.

Daß in einem solchen Zustande die Rechte der Menschen äusserst unsicher seyn müssen, daß die Anwendung der Gewalt und Gegenwehr, so wie der Gebrauch der Strafen und aller Zwangsmittel überhaupt, theils wegen stärkerer Gegenmacht, gar nicht statt finden, theils leicht willkührlich ohne Gesetz und Maas seyn werde, läßt sich nach der Erkenntniß, die man von der menschlichen Natur hat, mit Gewißheit voraussehen. Denn

Erstlich bringt diese Unsicherheit schon die menschliche Schwachheit mit sich. Ob ein Recht vorhanden sey, ist nicht für sich klar, und kann auch oft nicht so leicht und so evident ausgemacht werden, daß ein jeder sich davon überzeugen könnte. Wenn dem Rechte Gefahr drohe, welcher Grad und welche Art der Gewalt angewandt werden müsse, um es gegen Angriffe zu vertheidigen, ob und wie ein Beleidiger gestraft werden dürfe ꝛc. alles dieses ist meistentheils unbestimmt,

und muß erst durch unpartheyische Untersuchung ausgemacht werden. Aber wem soll eine solche Untersuchung anvertrauet werden? Dem Beleidigten? Aber er ist Parthey? — Einem Dritten? — Aber was soll die Partheyen verbinden, seinen Ausspruch mehr als ihre eigne Meynung gelten zu lassen? — Hier ist also ein steter Streit nothwendig, und das Recht bleibt schon um der Schwachheit der Menschen willen, stets unsicher. Noch mehr ist

Zweytens von den Leidenschaften und von der Partheylichkeit der Menschen in diesem Zustande, für das Recht zu fürchten, da Niemand da ist, welcher die Stimme der unpartheyischen Vernunft gegen die willkührliche Gewalt in Schutz nehmen kann. Denn jeder weiß, wie leicht der Mensch sich einbildet Recht zu haben, wo er doch keines hat, wenn es nur seinen Leidenschaften schmeichelt. Im ausserbürgerlichen Zustande aber hat Niemand eine Zwangsverbindlichkeit, den Ausspruch eines andern gelten zu lassen, wenn er sie nicht freywillig übernimmt. Und gesetzt, das Recht des einen wäre noch so klar, es sey auch noch so rechtmäßig, gegen einen Beleidiger

Zwang und Strafe zu gebrauchen, was will der Berechtigte machen, wenn sein Beleidiger stärker ist, wenn dieser aus Muthwillen oder Bosheit seine Rechte verletzt, seine Güter zerstört? — Er sucht Hülfe bey andern, aber sein Feind, weiß sich auch dergleichen zu verschaffen. Der ausserbürgerliche Zustand wird daher ein ewiger Stand des möglichen Krieges seyn. Er enthält schlechterdings kein Prinzip, von welchem das Recht Schutz und Sicherheit hoffen könnte. Alles wird blos von dem guten oder bösen Willen des Stärkeren abhängen. Hier ist also offenbar das Recht in der größten Gefahr. Was würde es helfen, wenn die vortreflichsten Gesetze bekannt gemacht würden, wenn man die vollkommensten Kennzeichen hätte, um in jedem Falle zu bestimmen, was Recht wäre, wenn Niemand gezwungen werden kann, sich diesen Gesetzen zu unterwerfen, oder jene Kennzeichen gelten und sein Recht darnach beurtheilen zu lassen, und wenn keine Macht da ist, jede ungerechte Gewalt in Schranken zu halten?

Es giebt unter den Menschen kein anderes Mittel, ihre Rechte möglichst zu sichern, als den

Staat. Zwar wenn die Menschen alle gut und tugendhaft, und auch sämmtlich von ihrer gegenseitigen Tugend überzeugt wären, würden sie sich selbst ohne Zwangsgesetze in den Schranken des Rechts erhalten, und ihre Streitigkeiten in Güte (durch frey erwählte Schiedsrichter, wenn sie sich selbst für partheyisch halten müßten,) beylegen. Aber wo sind diese guten Menschen? Nach dem, was uns die Erfahrung von der menschlichen Natur lehrt, ist es gewiß, daß sie es weder je alle gewesen noch jetzt sind, und es ist auch keine Hoffnung, daß sie es je alle werden werden. Und wenn eine so glückliche Epoche einträte, wo alle tugendhaft wären; wer kann dafür stehen, daß sie es unter allen Umständen bleiben, oder daß es ihre Nachkommen, und die, welche von aussen hinzukommen auch seyn werden? Ueberdem, wie werden sie allemal über das, was als Recht gelten soll, einig werden, da jeder seine eigne Meynung darüber hat, die in diesem Zustande so viel gelten muß, als jede andere? Der ausserbürgerliche Zustand ist an sich eine Quelle continuirlicher Fehden, und der Mensch muß sich also auf alle Fälle in eine solche

Ver=

Verfassung setzen, wo er und andere ihrer Freyheit gewiß, und des Genusses ihrer Rechte ganz sicher seyn können. Der Zustand, in welchem es möglich ist, diesen Zweck nach Rechtsgesetzen auszuführen, ist der Staat, und diesen erklärt demnach die Vernunft nothwendig für die Menschheit.

Zweyter Abschnitt.

Vom Staate oder von der bürgerlichen Gesellschaft.

I.

Vom bürgerlichen Verein.

Was einzelne Menschen sich für einen Zweck vorsetzen, wenn sie in einen Staat zusammen treten, oder was ein Regent, der mit Gewalt Staaten stiftet, und Völker unter seine Botmäßigkeit bringt, dabey denken möge, darauf kömmt es nicht an, wenn man den Zweck des Staats nach der Vernunft bestimmen will. Denn dieser ist unabänderlich; die Sicherheit der allgemeinen Freyheit oder der Rechte

aller einzelnen, die in einem Staate vereiniget sind. Diesen Zweck sich vorzusetzen und darnach zu streben, ihn, so gut als es möglich ist, zu erreichen, ist nicht nur jeder Mensch berechtiget, sondern auch vollkommen verpflichtet. Denn sich selbst und andern ihre Freyheit möglichst zu sichern, ist jedermann verbunden, folglich auch den Zustand zu wollen, in welchem dieses allein auf eine reelle Art geschehen kann. Dieser ist aber kein anderer, als der Staat.

Im Staate erhält der Mensch keine anderen Rechte, als er im ausserbürgerlichen Zustande hat; blos die Art und Weise sie zu beschützen, ändert sich, indem er ausser dem Staate hierin seiner eignen Einsicht zu folgen berechtiget ist; in demselben aber entsagt er seiner beliebigen Art, sich seiner Rechte zu sichern, und will, daß sie allein nach den öffentlichen Gesetzen geschützt werden.

Im Staate vereiniget man sich daher 1) zu allgemeinen öffentlichen Gesetzen, wodurch theils die Mittel den Staatszweck zu erreichen vorgeschrieben, theils sichere und bestimmte Kennzeichen eines jeden Rechts auf Sa-

chen, Dienstleistungen und Personen festgesetzt werden, damit ein jeder wissen könne, wie er sich in streitigen Fällen eines Beweises für seine Rechte versichern möge, theils werden dadurch zweifelhafte und verwickelte Rechtsverhältnisse, die durch die allgemeinen Rechtsbegriffe nicht evident entschieden sind, näher bestimmt, damit jedermann wisse, was im Staate für Recht gelte; theils werden die Zwangsmittel angegeben und geordnet, wodurch sowohl mögliches Unrecht verhütet, als schon geschehenes wieder gut gemacht oder bestraft werden solle. 2) Zu einer öffentlichen Macht, wodurch die Gesetze gegen jeden möglichen Widerstand zur Ausführung gebracht werden können. Denn ohne Gewalt bleiben die besten Gesetze ohne Wirkung und können uns keinen Schutz gewähren. 3) Zu einem öffentlichen Gerichtshofe, wo jedes Mitglied des Staats sein streitiges Recht untersuchen lassen kann, und welcher auf die einzelnen Fälle die vorhandenen Gesetze anwendet, und über eines jeden Recht entscheidet, wobey sich denn auch ein jeder beruhigen muß.

Die öffentliche Macht heißt auch die exekutive Gewalt; sie steht zwischen der gesetzgebenden und richterlichen mitten inne, und verschafft der einen so wohl als der andern Nachdruck. In wiefern die Anwendung der Gesetze keines besondern Ausspruchs bedarf, sondern an sich klar ist, bringt die exekutive Gewalt die Gesetze zur Ausführung so bald sie gegeben sind; in wiefern es aber noch ungewiß ist, wie ein gewisser Fall beschaffen sey, und ob er unter dieses oder ein anderes Gesetz gehöre, muß der Gerichtshof erst entscheiden, und dessen Ausspruche gemäß, agirt die exekutive Gewalt. Diese muß daher allezeit nach dem Gesetze verfahren.

Zu diesem bürgerlichen Verein bedarf es keiner besonderen vorhergehenden Verhandlungen oder gemeinschaftlichen Ueberlegungen, ob man sich auch auf jene drey Punkte einlassen wolle. Indem man einen Staat will, williget man auch in die nothwendigen Bedingungen desselben, und hierin besteht der ursprüngliche Contract des Rousseau, dessen Gültigkeit in der Vernunft selbst gegründet ist, und gar nicht davon abhängt, daß er zu irgend einer Zeit wirk-

lich geschlossen werde *). Der ursprüngliche Contract ist also nichts anders, als der Inbegriff der wesentlichen und durch

*) Der Ausdruck Vertrag oder Contract hat viel Misverstand und Wortstreit nach sich gezogen. Denn der Vertrag hat sonst einen willkührlichen Zweck, und setzt gemeinschaftliche Ueberlegung voraus. Es scheint daher, daß wenn man den Staat auf einen Vertrag gründet, man behaupte, die Menschen hätten irgend einmal diesen Vertrag erst geschlossen, wo er denn vorher nicht gültig gewesen seyn würde. Allein der Rousseauische Urvertrag ist von ganz anderer Natur. Er gilt von Ewigkeit her, ohne daß er jemals geschlossen ist. Denn die Gründe, weshalb er verpflichtet, liegen in der Natur des Menschen, wornach jedermann verbunden ist, das Recht, folglich auch die Bedingungen zu wollen, ohne welche das Recht in der menschlichen Gesellschaft nicht erhalten und ausgeübt werden kann. Die Idee des Vertrages dient nur zu Beurtheilung des Verhältnisses, und soll nicht einen willkührlichen Ursprung andeuten.

die Vernunft für nothwendig erkannten Bedingungen eines jeden Staats. Diese in der wirklichen Welt so vollkommen als möglich zu realisiren, soll der Zweck einer jeden Staatsverfassung seyn, welches dadurch befördert wird, daß der Willkühr immer mehr und mehr die Macht genommen, und den vernünftigen und unpartheyischen Ueberlegungen, ein größerer Einfluß verschafft wird. Eine nähere Auseinandersetzung der Principien dieser Gewalten wird uns in den Stand setzen, die Zweckmäßigkeit der vorhandenen Staatseinrichtungen richtig zu beurtheilen, und die Vorschläge zur Verbesserung derselben gehörig zu prüfen.

A.

Von der Gesetzgebung.

Gesetze bestimmen im Staate die Mitttel zur Aufrechthaltung des Rechts in der Gerechtigkeit. Soll aber Gerechtigkeit im Lande herrschen; so muß keinem, dem Geringsten so wenig als dem Vornehmsten unrecht geschehen können. Das

Princip der Gesetzgebung muß daher seyn, daß alle Gesetze mit den Rechten oder mit der Freyheit eines jeden zusammenstimmen, daß sie weder die angebornen noch die wohl erworbenen Rechte irgend eines Menschen verletzen. Gesetze, wodurch ein Stand gegen den andern dermaßen begünstiget wird, daß dadurch der andere nothwendig unterdrückt und im Fortschreiten zum besseren Wohlseyn und zur größeren Vollkommenheit des Geistes und Herzens, durch sein gesetzliches Verhältniß zu dem höheren Stande selbst verhindert wird, widersprechen daher gänzlich dem Geiste einer vernünftigen Gesetzgebung, und kein Stand, welcher im Besitze von dergleichen Vorzügen ist, kann sich beklagen, daß ihm Unrecht geschehe, wenn sie ihm zu irgend einer Zeit genommen werden, so sehr ihn auch altes Herkommen und aus der Barbarey entsprungene Gesetze begünstigen mögen. Denn ein Gesetz, das auf Unterjochung eines Standes oder irgend einer unschuldigen Person unter die Willkühr eines andern abzielt, ist an sich ungerecht und kann daher nie ein Recht begründen. Daher ist die Abschaffung eines sol-

chen Misbrauches zu jederzeit Recht und selbst Pflicht des Staats.

Alle Gesetze des Staats müssen auf dem Grundsatze der allgemeinen Freyheit und Gleichheit ruhen. d. h. Es darf durch kein Gesetz die Freyheit des einen mehr eingeschränkt oder erweitert werden, als die Freyheit des andern, und Niemand darf durch die Gesetze mehr oder weniger belästiget werden, als jeder andere. Was also im Gesetze über den einen beschlossen ist, muß auch über alle übrigen im Staate beschlossen seyn, und was nach dem Gesetze alle übrige trifft, muß auch den einen treffen, so bald er in den Fall des Gesetzes kommt. Kein gesetzgebendes Glied im Staate muß daher etwas über andere beschließen können, was es nicht zugleich über sich selbst beschlösse.

Der erste Gegenstand der Gesetzgebung, ist die Art und Weise zu bestimmen, wie das Vermögen zusammen gebracht werden soll, wodurch allen Gesetzen Nachdruck verschafft und Sicherheit der Personen und des Eigenthums bewirkt werden kann. Dieser Zweig heißt die Finanzgesetzgebung. Durch dieselbe wird bestimmt,

was ein jeder aus seinem Vermögen hergeben müsse, damit durch die Summe der Beyträge der Zweck des Staats erreicht werde. Sie betrifft also die Bestimmung der Steuern und Abgaben. Das Princip derselben muß allgemeine bürgerliche Freyheit und Gleichheit seyn. Die bürgerliche Freyheit, auf die ein jeder im Staate mit Recht Anspruch machen kann, besteht darin, daß er von seinen natürlichen und erworbenen Kräften, Vermögen, Talenten und Geschicklichkeiten einen ungehinderten Gebrauch machen kann, in wiefern er nur eben dieselbe Freyheit in andern nicht stört. Jeder muß nach Erfüllung gewisser vom Staate vorgeschriebenen Bedingungen, jede Art von ehrlichen Gewerbe und Handel treiben können, und diese Freyheit dürfen die Finanzgesetze nie verletzen, wenn sie gerecht seyn wollen. Gewerb- und Handelsfreyheit ist das Palladium, welches in jedem Staate heilig seyn muß. Der Vortheil, welcher aus der Verletzung derselben entsteht, hebt die Ungerechtigkeit nicht auf.

Ein- und Ausfuhrverbote gewisser Waaren, Privilegien, eine gewisse Kunst oder Gewerbe

allein treiben zu dürfen, Monopolien oder der einem oder einigen verstattete Alleinhandel mit irgend einer Sache u. s. w. scheinen sich mit dieser Freyheit nicht wohl zu reimen. Die beliebige Benutzung des Eigenthums wird dadurch gehemmt, das zur Kultur der Menschheit so nöthige freye Spiel der thätigen Kräfte wird durch die äussere Einengung derselben auf einen gewissen Wirkungskreis gehindert, und allemal begünstigen dergleichen Einschränkungen den einen auf die Kosten eines andern. Was man daher auch sonst für Nutzen von dergleichen Einschränkungen der bürgerlichen Freyheit rühmen mag; so wird man doch auf ihre Abschaffung denken müssen, wenn sie dem allgemeinen Grundsatze der Gerechtigkeit zuwider, die Freyheit des einen verletzen, indem sie dem andern Vortheile gewähren, denn dieses ist Grund genug, sie zu verwerfen. Der Grundsatz: Das Ganze muß erhalten werden, wenn auch der Einzelne dabey leidet, oder: Es ist besser, daß Einer im Volke umkomme, als daß das ganze Volk verderbe, taugt nichts. Denn er hebt alle Gerech-

tigkeit auf. Diese will vielmehr, daß eher das Ganze untergehe, als daß einem einzigen Unrecht geschehe, als daß die Freyheit eines einzigen, durch ein Gesetz mehr eingeschränkt werde, als die Freyheit eines andern. Dieses muß also auch bey der Finanzgesetzgebung aufs strengste beobachtet werden. Blos da muß dem Staate das Recht eingeräumt werden, die Freyheit der einzelnen zu hemmen, wo sie dadurch die Rechte der andern beeinträchtigen. Aus diesem Grunde können Ausfuhrverbote der nothwendigen Nahrungsmittel zur Zeit der Noth, selbst Zwang zum Verkauf aufgehäufter Getraidevorräthe und andere üblichen Maasregeln gerechtfertiget werden, wiewohl es doch noch zweifelhaft ist, ob sich nicht zweckmäßigere Anstalten ausfindig machen lassen, durch deren Ausführung die Grenzen der Freyheit nicht so leicht überschritten werden können.

Das Princip der bürgerlichen Freyheit ist mehr negativ. Es schließt eine Menge Finanzoperationen von einer gerechten Gesetzgebung aus. Der Grundsatz der Gleichheit aber ist mehr positiv. Er heißt: Die Abgaben eines

jeden müssen nach der Größe seines Vermögens oder nach der Menge und Beschaffenheit seiner Güter, für welche er von dem Staate Schutz verlangt, bestimmt seyn. Denn wenn der Arme eben so viel oder nach Proportion seines Vermögens mehr geben sollte, als der Reiche, oder, wenn umgekehrt der Reichere den Aermeren übertragen sollte; so wäre in beyden Fällen Ungleichheit da. Wenn aber der, welcher ein Vermögen hat, das ihm 100 Rthlr. jährlich einbringt, 5 Rthlr., der, welcher 200 Rthlr. reines Einkommen hat, 10 Rthlr. Abgaben bezahlte und so fort; so wird das Gesetz der Gleichheit vollkommen beobachtet.

Nichts ist ungerechter, als wenn eine Klasse von Einwohnern auf die andere alle, oder doch den größten Theil der Abgaben wälzt, und sich unter allerley scheinbaren Vorwänden davon frey macht.

Das Einkommen eines jeden scheint der einzige richtige Maasstab zu seyn, die Abgaben gehörig zu vertheilen. Indessen scheinen die Schwierigkeiten der Ausführung dieses Finanzsystems so

groß zu seyn, da sich noch kein Staatsmann in der Praxis daran gewagt hat, daß man bey den großen Bedürfnissen unsrer Staaten und bey der Unmöglichkeit die Einkünfte eines jeden genau zu erfahren, keine Hoffnung dazu haben kann. Auf jeden Fall aber sollte man sich doch der Idee, eine Gleichheit in Vertheilung der Abgaben zu beobachten, immer mehr zu näheren suchen.

Es ist eine eines guten Staats gänzlich unwürdige Maxime, aus den Leidenschaften und Schwächen seiner Bürger Vortheile zu ziehen, und sich allerley Kunstgriffe zu bedienen, um ihnen unvermerkt das Geld aus dem Beutel zu locken, ohne dabey darauf Rücksicht zu nehmen, wer ihm das Geld giebt, und ob die Beyträge nach der Regel der Gleichheit erfolgen. Daher finden insonderheit gegen zwey sehr herrschende und übliche Arten Abgaben aufzulegen, sehr wichtige Bedenklichkeiten statt. Ich meyne nämlich die Accise und die Lotterien. Beyde verletzen das System der Gleichheit im höchsten Grade, beyde beruhen auf Staatsmaximen, welche selbst unsittlich sind, und das moralische Verderben der Völker unvermeidlich nach sich ziehen.

Wenn ein Staatskünstler einen Acciseplan entwirft; so setzt er in demselben schon zum Voraus, daß die Hälfte der Abgabe durch Unterschleif verloren werde. Er muß also die Auflage so groß machen, daß die projectirte Summe herauskömmt, wenn auch nur jeder die Hälfte von dem entrichtet, was er nach dem Gesetze entrichten soll. Der Staatswirth legt also die Maxime zum Grunde: Ich will mit der Hälfte der Erfüllung der Gesetze meinen Zweck erreichen, es aber jedem zur Pflicht machen, das Gesetz ganz zu erfüllen. Da nun wirklich die Pflicht erfodert, das Staatsgesetz ganz zu erfüllen; so nimmt der Staatskünstler dem ehrlichen Manne, der wirklich alles giebt, was er geben soll, um die Hälfte mehr ab, als er geben soll. Er drückt ihn blos um der Unredlichen und Leichtsinnigen willen, und thut ihm dadurch das größte Unrecht. Es beruhet also die Accise auf einer feindseligen Maxime des Staats gegen die Tugendhaften. Schon ein vollkommner hinreichender Grund, sie zu verwerfen. Ausserdem belästiget sie die Familienväter, also gerade die ehrwürdigste Klasse der

Bürger am stärksten, indem diese die mehresten Dinge der Art kaufen müssen, worauf Accise gesetzt ist. Sie ist nicht dem Einkommen eines jeden proportionirt, sondern richtet sich nach der Ausgabe für die Lebensbedürfnisse. Für solche muß aber der, welcher wenig Einkommen hat, oft vielmehr ausgeben, als der welcher viel Einkommen hat. Die Gleichheit wird also durch diese Art der Abgabe auf mehr als auf eine Art verletzt.

Was die Lotterie betrifft; so ist die Maxime des Staats bey ihrer Einführung: aus der Gewinnsucht der Menschen Vortheil zu ziehen. Diese Maxime ist aber offenbar eines Staats, der gerecht und gut seyn soll, gänzlich unwürdig. Er soll jedem nach Proportion seiner Güter oder seines Gewinnes so viel auflegen, als zur Erreichung des Staatszweckes nöthig ist. In Errichtung der Lotterie aber verläßt er diesen Grundsatz, und nimmt es da, wo er es bekommen kann, ohne alle Rücksicht auf die Gleichheit. Eine Magd trägt vielleicht mehr zu dieser Art der Auflage bey, als ein rei-

cher Gutsbesitzer. Lotterien sind öffentliche Hazardspiele, in welchen der Staat den Banquier macht.

Der andere Zweig der Gesetzgebung enthält die Polizeygesetze. Durch sie soll für die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit gesorgt werden. Es müssen Sicherheitsanstalten so wohl gegen innere als äussere Feinde, gegen die feindselige Natur nicht minder, als gegen übelgesinnte Personen und Gesellschaften durch allgemeine Gesetze bestimmt werden. Aber auch die öffentliche Ruhe und Gemächlichkeit ist der Gegenstand der Polizey, damit Niemand durch andere in seinen Geschäften oder auch in seinem Lebensgenusse gestört werde, und jedermann sein Eigenthum mit Leichtigkeit und Bequemlichkeit fortschaffen, und überhaupt Gemeinschaft mit andern unterhalten könne. Dann muß der Staat auch dafür sorgen, daß die guten Sitten nicht öffentlich geschändet und kein öffentliches Aergerniß oder Scandalon gegeben, d. h. nichts öffentlich unternommen werde, was aller Tugend und aller Wohlanständigkeit zuwider ist. Unanständige

Auf=

Aufzüge und Kleidungen, anstöß ge Lieder öffentlich gesungen, öffentliche natürliche oder widernatürliche Wollust ꝛc. dürfen von einer guten Polizey nicht geduldet werden. Denn ob sie gleich die Freyheit nicht verletzen; so sprechen sie doch der Sittlichkeit öffentlich Hohn, und daß dieses nicht geschehe, muß der Staat verlangen können, weil er allein unter der Bedingung, daß deren Gesetze etwas gelten, bestehen kann.

Die Anwendung des Princips der Polizeygesetzgebung bleibt immer vielen Schwierigkeiten unterworfen, und kann nur nach und nach durch die Praxis großer und gerechter Staatsmänner ins Klare gesetzt werden. Wie weit die Polizey die Freyheit der Bürger einschränken dürfe? um zu verhindern, daß die allgemeine Sicherheit und Ruhe nicht gestört werde, ist im allgemeinen schwer zu bestimmen. Wie weit also die Freyheit im Reden und Schreiben zu verstatten sey? — Ob Censur der Manuscripte und Bücher rathsam, und wie der Censor in den Schranken des Rechts zu halten sey, so daß er neben dem Unrecht nicht auch die erlaubte Freyheit zu denken und sich mitzutheilen hindere, ist

nicht leicht zu entscheiden. Doch ist gewiß die Maxime des Staats die bessere, nach welcher er der Freyheit der Bürger lieber mehr als weniger Spielraum geben, lieber es darauf ankommen lassen will, daß einer den andern beleidige, wenn er es nicht anders verhindern kann, als dadurch, daß er zugleich der unschuldigen und gesetzlichen Freyheit Fesseln anlegt. Unsittliche Mittel, als, heimliche Brieferbrechungen, Reitzmittel zu Spionerien und Verräthereyen u. d. gl. vertragen sich aber gar nicht mit der Idee eines gerechten Staats, und sollten daher nie gebraucht werden.

Die Justizgesetze machen den dritten Zweig der positiven Gesetzgebung aus. Durch sie werden theils bestimmte Merkmale festgesetzt, wodurch jedermann seine Rechte kenntlich machen soll, und wornach streitige Fälle in den öffentlichen Gerichtshöfen leicht entschieden werden können; theils werden die Strafen auf Verbrechen, d. h. auf solche Handlungen bestimmt, wodurch jemand die Person oder das Eigenthum anderer, oder auch die Menschheit überhaupt muthwilliger oder boshafter Weise verletzt. So

wohl die bestimmten Kennzeichen der Rechte, als die bestimmten Strafmittel müssen aus der Erfahrung erkannt werden. Der Maasstab ihrer Güte ist ihre Zweckmäßigkeit, wornach die ersteren tauglich seyn müssen, um zu einer leichten und schnellen Erkenntniß der Rechte zu gelangen, die letzteren den Verbrechen entgegen zu wirken, ohne doch dadurch die Menschheit zu verletzen. Das letztere geschieht allemal durch niederträchtige Behandlung, durch absichtliches Quälen, Martern, Zerfetzen oder Verstümmeln der Verbrecher. Was die Menschen den Thieren gleich setzt, was die menschliche Gestalt verunstaltet, beleidiget nicht das Individuum, sondern die ganze Menschengattung, es geschehe einer Person, welcher man will. Absichtliches, nach Regeln überlegtes und beschlossenes Martern und Quälen eines lebendigen Geschöpfs, wenn es auch das boshafteste wäre, verräth eine grausame rachsüchtige Gemüthsart, in welcher die ganze Menschheit ihren Feind erblickt; sie darf auf die Bestimmung der Strafgesetze keinen Einfluß haben. Das Zwicken mit glühenden Zangen, das Viertheilen, Handabhauen, Rädern

von unten ꝛc. sind Ueberreste barbarischer Jahrhunderte, welche billig schon längst aus unsern Criminalgesetzbüchern hätten gestrichen werden sollen.

B.

Von der ausübenden Gewalt.

Die Gesetze müssen Kraft haben, wenn sie nützen sollen. Es muß daher durch sie selbst im Staate eine Macht organisirt seyn, welche das, was nach den Gesetzen geschehen soll, auch wirklich ausführt, und welche unwiderstehlich ist. Alle einzelne Kräfte im Staate müssen sich, wenn es nöthig ist, vereinigen, um ihr Nachdruck und Stärke zu verschaffen. Dennoch darf sie nur nach dem Gesetz verfahren, wenn sie nicht tyrannisch werden will. Nur in wiefern diese Macht nichts, als das Instrument des Gesetzes ist, ist sie selbst rechtmäßig, jeder willkührliche Gebrauch derselben tödtet das Recht.

Das Gesetz muß sie aber berechtigen alles zu thun, was zur Erhaltung und Sicherung des Staats, zur Erreichung seines Zwecks, und zur

Vermehrung des öffentlichen Wohls, das in der Aufrechterhaltung und Erleichterung der freyen Thätigkeit eines jeden Staatsbewohners besteht, dienen kann, jedoch also, daß sie stets den vorhandenen Gesetzen gemäß verfährt. Sie hat also:

1) das Recht der Oberaufsicht, damit sie theils die Gefahr, welche den Staat von aussen drohet, wahrnehmen, und gesetzmäßige Anstalten dagegen treffen, theils inneren Unordnungen vorkehren, oder sie, wo sie schon vorhanden sind, aufheben könne. Unter ihr müssen daher auch alle geheime Gesellschaften stehen, von welchen sie sich wenigstens muß überzeugen können, daß sie nichts nachtheiliges gegen das Publikum unternehmen. Sie muß alle Polizeygesetze von selbst und ohne weitere Auffoderung in Wirksamkeit setzen, Maasregeln treffen, daß Niemand heimlich unterjocht, gefangen gehalten, oder überhaupt an seiner Person und Eigenthum gekränkt werden könne. Ihr müssen alle öffentliche Anstalten, die kein Privateigenthum sind, als Witwenhäuser, Hospitäler, Schulen, Kirchen ꝛc. unterworfen seyn, damit deren Vermögen nicht von den Vorstehern verpraßt, son-

dern dem Zwecke dieser Stiftungen gemäß verwendet werde.

2) das Recht der Staatsverwaltung. Sie muß die Bedürfnisse des Staats bestimmen, die Armeen und Flotten ausrüsten, Vestungen anlegen, und überhaupt alles thun, was zur Sicherheit des Staats dienen kann. Die Beamten müssen von ihr bezahlt, und überhaupt alle Staatsbedürfnisse bestritten werden. Folglich muß ihr auch die Verwaltung der öffentlichen Gelder zukommen, und das Recht der gesetzgebenden Macht die Staatsbedürfnisse vorzulegen, und Entwürfe zu Auflagen und deren Anwendung mitzutheilen.

3) das Recht Aemter und Würden auszutheilen. Denn die ausübende Macht muß die untergeordneten Gewalten nach eigner Beurtheilung wählen, da sie ihre Beschlüsse durch dieselben ausführen soll. Diese müssen also ganz und gar von ihr abhängig seyn, und die öffentlichen Staatsbeamten haben nichts zu thun, als den Befehlen der obersten Macht zu gehorchen. Jemehr sie der ausübenden Macht ergeben sind, desto besser werden die Geschäfte derselben von

Statten gehen. Jedoch müssen die Staatsbeamten, welche die executive Gewalt einsetzt, selbst nur untergeordnete Glieder dieser Gewalt seyn, die Wahl der übrigen öffentlichen Beamten, als der Richter, Lehrer ꝛc. geht ihr nichts an. In Ansehung derselben kann ihr nur eine Prüfung ihrer Geschicklichkeit zugestanden werden, damit das allgemeine Wohl durch völlig untaugliche Subjecte nicht in Gefahr komme. Aber auch in Ansehung derer, welche von der exekutiven Gewalt abhängen, kann der letzteren doch kein willkührliches Verfahren zugestanden werden. Sie müssen nach dem Gesetze gewählt, bestraft und abgesetzt werden. Absetzung aber kann nur als Strafe wegen eines begangenen Verbrechens erfolgen. Denn da der Beamte durch seine Vorbereitung zu einem Amte, und durch die Verwaltung desselben diejenige Zeit versäumt hat, die er zur Erlernung eines andern ihn nährenden Geschäftes oder zur Erwerbung eines größeren Vermögens hätte verwenden nen; so muß jeder, der ein Amt annehmen soll, auf lebenswierige Versorgung rechnen dürfen, und um die Beamten anzureitzen,

daß sie in ihrem Fache sich immer mehr Geschicklichkeit erwerben, muß eine Regel da seyn, nach welcher jeder von einer niederen Stelle zu einer höheren aufsteigen kann.

Würden und Ehrenzeichen, als Titel, Ordensbänder, Kreuze, Medaillen ꝛc. sind Mittel, das öffentliche Verdienst zu belohnen, und den Eifer auch da zu erwecken, wo Geld wenig ausrichten würde. Die Ertheilung dieser durch das Gesetz bestimmten Auszeichnungen durch Rang und Ehre muß daher dem obersten Machthaber frey stehen. Jedoch dürfen sie keine weitere Wirkung haben, als daß sie die Meynung des regierenden Oberhauptes über einen gewissen Staatsbürger ausdrücken, ohne ihm weitere Vorrechte (Privilegien) in Ansehung seiner Person und seines Eigenthums zu verschaffen. Es ergiebt sich hieraus, daß die Meynung des Staats mit der Meynung des Publikums zusammenfallen muß, wenn die Ehrenbezeugung des erstern von Wirkung seyn, und nicht ins Lächerliche fallen soll. Es müssen also dergleichen Ehrenbezeugungen nur solchen angethan werden, die sich wirklich öffentlich um das Vaterland verdient

gemacht haben, und sie müssen in der Volksmeynung wirklich etwas gelten.

4) das Recht die Richterspräche zu vollstrecken, folglich auch die durch richterliche Sentenzen bestimmten Strafen zu vollziehen. Aber willkührliche Gefangenhaltungen, Deportationen oder andere Strafen, welche ohne vorhergegangene Untersuchung und ohne förmliche Verurtheilung verfügt werden, wenn sie gleich Schuldige treffen, sind im höchsten Grade ungerecht, und widersprechen gänzlich dem Staatszwecke. In dem Augenblicke, wo dergleichen vorfällt, ist die Gerechtigkeit vernichtet, und man nennt dergleichen Vorfälle mit Recht Justizmorde.

C.

Von der richterlichen Gewalt.

Es giebt Philosophen, welche behaupten, daß es im ausserbürgerlichen Zustande gar kein eigentliches Mein und Dein, und überhaupt kein Recht gebe, und daß alles wahre Recht erst von der Einführung einer obersten Gewalt und

eines öffentlichen Gerichtshofes abhänge, daß also die richterliche Gewalt im Staate die Quelle alles Rechts sey.

Wenn nun dieses blos sagen will, 1) daß man, um zur Erkenntniß dessen, was in jedem Falle Recht und Unrecht sey, sich von aller Partheylichkeit entfernen, und in den Standpunkt eines von allem Privatinteresse freyen Gerichtshofes versetzen müsse, und 2) daß man nie sicher sey, ob das was als Recht erkannt ist, auch wirklich ausgeführt werde, ob also jeder auch zu seinem Rechte gelange, ausser im Staate, wo der richterliche Ausspruch zugleich mit der gehörigen Macht versehen ist; so leidet dieses keinen Zweifel. — Wenn man aber meynt, wie einige dieses verstehen, daß jemand ausser dem bürgerlichen Zustande gar nichts erwerben könne, das man nach der Vernunft für sein Eigenthum anerkennen müsse; daß er auch selbst keine rechtlichen Ansprüche auf das habe, was er von der Natur empfangen hat, als auf seinen Körper, Talente ꝛc. bevor er in den Staat getreten sey; so scheint mir dieses der Wahrheit gänzlich zuwider zu seyn, wie sich auch aus den bisher

vorgetragenen Grundsätzen leicht beweisen läßt.

Wenn es der Vernunft gemäß ist, daß jeder-mann seine körperlichen und geistigen Kräfte, so wie das, was er in Besitz nimmt, ohne andere dabey zu verletzen, ausschließlich gebrauche; so hat er ein Recht darauf, es mag ein Staat in der Welt existiren oder nicht, und wer ihn in dem freyen Gebrauche dieser seiner Kräfte stört, thut ihm Unrecht, er mag sich in oder ausser dem Staate befinden. Es scheint mir auch keinem Zweifel unterworfen zu seyn, daß der, welcher sein Recht gegen jeden Angriff mit Gewalt vertheidigt, und muthwillige Beleidiger nach Verdienst züchtiget, vollkommen recht verfahre, alles in wiefern seine Handlungsweise wirklich mit der Vernunft übereinstimmt, und er nach deren Aussprüchen wahre und nicht blos eingebildete oder angemaßte Rechte vertheidigte. Wer wollte z. E. wohl behaupten, daß im ausserbürgerlichen Zustande kein Recht da sey, den, welcher mich unverschuldet gefangen halten wollte, mit Gewalt zu nöthigen, daß er mich frey ließe, oder den, welcher die von mir erbauete und bisher be-

wohnte Hütte für sich willkührlich in Besitz nehmen wollte, mit Gewalt daran zu verhindern? — Es scheint daher keinen Zweifel unterworfen zu seyn, daß es Rechte und durch die Vernunft allgemein anerkannte Rechte, auch vor dem Staate gebe.

Unterdessen ist es gewiß: 1) daß es ohne Hülfe des Staats in vielen Fällen schwer seyn würde, auf eine rechtskräftige Art auszumachen, wer von den streitenden Partheyen Recht hätte. Denn da diese selbst die Meynung gegen sich haben, daß sie, durch Leidenschaft und Partheylichkeit verleitet, das wahre Recht verkennen, und kein anderer doch das Recht hat, ihnen sein Urtheil als gültig aufzudringen; so scheint es in der That an allen Mitteln zu fehlen, den Unrechthabenden auf eine solche Art von seinem Unrechte zu überzeugen, daß er sich durch ein solches Urtheil für verpflichtet halten muß, wenn man nicht annehmen will, welches mir der Wahrheit vollkommen gemäß zu seyn scheint, daß streitende Partheyen in jenem Zustande vollkommen verpflichtet sind, einen Schiedsrichter zu wählen, und dessen Urtheil unbedingt gelten

zu lassen, weil dieses doch das einzige Mittel ist, auffer dem Staate zu einem unpartheyischen Rechtsurtheile zu gelangen. Wer sich auf dieses nicht einlassen will, muß sich die Verurtheilung in contumaciam gefallen lassen, indem er eben dadurch zu erkennen giebt, daß er von keiner unpartheyischen Entscheidung Recht zu erhalten hoffen könne.

Da der Zweck des Staats ist, daß jedem sein Recht widerfahren solle, und da er so wohl Gesetze hat, wornach das Recht erkannt werden kann, als auch im Besitze einer hinlänglichen Gewalt ist, um das erkannte Recht durchzusetzen; so muß auch eine Macht da seyn, welche in streitigen Fällrn zwischen Privatpersonen das Recht entscheidet, und welche Verbrechern die durch das Gesetz bestimmte Strafe zuerkennt.

Das Geschäft des Richters ist ein ganz anderes, als das Geschäft des Gesetzgebers und des Exekutors der Gesetze. Der Gesetzgeber muß keine besondere Person im Sinne haben, wenn er ein Gesetz macht. Dieses ist allgemein und trifft jedermann, auch den Gesetzgeber selbst, so bald er in den Fall des Gesetzes kommt. Das

Gesetz muß vor jedem Falle, welcher darnach beurtheilt werden soll, vorher gehen. Der Vollstrecker aber muß bey streitigen Fällen erst wissen, ob ein Fall unter das Gesetz passe, und was das Gesetz in Ansehung desselben gebiete, und diese Kenntniß muß er vom Richter empfangen, so bald der rechtmäßige Gebrauch der Gewalt von dem, welchen sie trifft, bezweifelt werden könnte. Bey dem richterlichen Ausspruche aber muß sich im Staate jedermann beruhigen, weil er das einzige Mittel ist, die Streitigkeiten zu schlichten. Und gegen wen daher eine rechtliche Sentenz ausgeführt wird, der kann sich nicht über öffentliches Unrecht beklagen. Dennoch ist es möglich, daß ihm an sich Unrecht geschehe, wenn die richtende Gewalt selbst unwissend oder boshaft ist. Allein hiergegen giebt es in der Welt kein Mittel, als: durch gute Staatsverfassungen die Möglichkeit, daß ein Richter irren oder absichtlich Unrecht thun könne, so klein zu machen, daß in der Erfahrung kaum ein Fall gedacht werden kann, in welchem dieses geschehen könnte.

II.

Einige Folgen aus dem Begriffe des Bürgervereines.

1. Da der Bürgerverein oder der Staat von der Vernunft als nothwendig für die Menschheit erkannt wird; so folgt, daß jedermann die Verbindlichkeit schon von Natur hat, darnach zu handeln, angenommen, es wäre noch kein Staat in der Wirklichkeit errichtet. Jeder hätte dann doch die innere Pflicht, die Rechte aller übrigen eben so heilig zu halten, als ob ein Staat wirklich wäre. Da nun ein wirklicher Staat sich es zum Zwecke macht, eine solche allgemeine Sicherheit des Rechts auch äusserlich durch Gewalt zu befördern, im Falle sich jemand unterfangen sollte, das, wozu er doch auch schon innerlich, durch sein eignes Vernunftgesetz verpflichtet ist, nicht von selbst zu wollen; so ist kein Zweifel, daß nach der Vernunft jeder Mensch einen Staat wollen und ein Mitglied desselben seyn oder werden soll, und daß daher jedes gewaltsame Unternehmen, welches darauf abzielt, den Staat zu ver-

nichten, oder nur seine gesetzmäßige Kraft zu lähmen, ein großes Verbrechen gegen die Menschheit selbst sey. Hieraus folgt ferner, daß jedes Unternehmen des Volks gegen die höchste Gewalt irgend eines wirklichen Staats ebenfalls ein grobes Verbrechen seyn müsse, wenn der Grund dazu nicht etwa in einem offenbaren Misbrauche und in einer öffentlichen Verkehrung des Zweckes der höchsten Gewalt liegt. Denn es scheint mir der Vernunft ganz entgegen zu seyn, wenn man als Gesetz annehmen wollte: Das Volk müsse auch das höchste Unrecht von seinem Regenten erdulden, folglich wenn es jenem gefiele, sich bis auf den letzten Mann ruhig abschlachten lassen, und es könne, ohne ein Verbrechen zu begehen, ein solches Ungeheuer nicht vom Throne stürzen. Denn indem das Volk die Tyranney vernichtet, zerstört es ja nicht den Staat, sondern befördert vielmehr die Möglichkeit, daß ein Staat sey, da in dem vorausgesetzten Zustande der Tyranney, der Staat durch sein eignes Princip zerstört wird, welches letztere aller Vernunft zuwider ist, und welches wegzuschaffen also unmöglich Unrecht seyn kann.

Ein

Ein anderes wäre es, wenn das Volk die Regierung, die sonst das öffentliche Wohl gut besorgt, blos deswegen umstürzen wollte, weil die Rechtmäßigkeit ihrer ersten Einführung ungewiß ist. Denn hier muß die allgemeine Rechtsregel, so wie allenthalben gelten, daß der Besitzer eines Guts so lange für den rechtmäßigen Besitzer gehalten werden muß, als ein anderer die Rechtmäßigkeit seines Anspruches auf dasselbe Gut nicht vollkommen hinreichend beweisen kann. Ja wenn auch wirklich die Unrechtmäßigkeit der ersten Bemächtigung des Regentenstuhls gewiß wäre, die Nation aber hätte sich dieses Unrecht, obgleich nur aus Noth gefallen lassen; so dürfen die nachfolgenden Generationen sich doch nicht zum Rächer jenes Unrechts aufwerfen. Denn was man gegen einen, der sich gegen uns im ausserbürgerlichen Zustande befindet, aus Noth thut, hat ebenfalls rechtliche Gültigkeit, wenn es nur sonst erlaubt und für eine freye Handlung zu achten ist. Ein Volk, daß daher den Gesetzen einer sich ihm aufdringenden Regierung gehorcht, geht eben dadurch den Unterwer-

fungsvertrag ein, und handelt pflichtwidrig, wenn es sich in der Folge, wo es etwa sich stärker fühlt, gleichsam heimtückischer Weise, wieder von ihr losreißen will, wenn doch die Regierung die übernommenen Verbindlichkeiten ihrer Seits beobachtet hat.

2. Der Staat hat nicht das geringste Eigenthumsrecht an den Gütern seiner Einwohner, und kein Regent ist daher Obereigenthumsherr. Denn dieser Titel würde so viel bedeuten, als ob er ursprünglich der rechtliche Besitzer des ganzen Bodens und aller auf demselben befindlichen Güter gewesen wäre, und selbige nur unter gewissen Bedingungen seinen Unterthanen überlassen hätte, wo er also wenigstens als beständiger Oberlehnsherr seiner Unterthanen angesehen werden müßte: ein Begriff, der einseitigen Begünstigungen auf Kosten anderer, sehr leicht einen Anstrich des Rechts geben könnte. Es ist so wenig wahr, daß durch den Staat erst die Rechte entstehen, daß vielmehr derselbe schon vorhandene Rechte und insbesondere Privateigenthum voraussetzt. Denn Person und Eigenthum zu schüzzen, ist der einzige Grund, weshalb ein Staat

nach der Vernunft errichtet werden soll, wie sollten also die Rechte beyder erst von ihm abhängig seyn? — Der Staat besteht aber in der Vereinigung aller Kräfte zum Schutze der Rechte. Wenn es daher Noth ist; so soll jeder Gut und Blut daran wagen, um den Staat oder dessen Zweck zu erhalten. Ist aber die ganze Kraft jedes einzelnen nicht nothwendig, so erstrecken sich die Ansprüche des Staats nur auf einen nach einer richtigen Proportion abgemessenen Beytrag eines jeden zu der Summe der Kräfte, welche zur Erreichung des Staatszweckes nöthig sind. Um dieses einzusehen, ist also die Idee eines Obereigenthümers gar nicht nöthig. Diese scheint vielmehr zu unrichtigen Folgen Anlaß zu geben, da sie den Begriff eines willkührlichen Gebrauchs der Güter der Unterthanen bey sich führt, wozu doch der Staat nie ein Recht hat.

So wenig aber der Staat ein Recht auf das Eigenthum seiner Bewohner hat, so wenig hat er auch ein Recht auf die Personen, dermaßen daß er sie beliebig zwingen könnte im Lande zu bleiben, oder dieses oder jenes Geschäft zu verwalten. Er kann ihnen blos nach allgemeinen

Gesetzen befehlen, und diese Gesetze müssen sämmtlich auf das allgemeine Beste, d. h. auf das Beste eines jeden einzelnen abzielen.

3. Das Strafrecht des Staats beruhet nicht auf einem besondern Vertrage mit den Unterthanen, sondern ist schon in der Function die öffentliche Sicherheit oder die Freyheit zu beschützen mit enthalten. Die Gesetze müssen von der Beschaffenheit seyn, daß sie bey einer vernünftigen Ueberlegung Beyfall finden, daß folglich auch jeder sich innerlich verpflichtet fühlt, ihnen zu folgen. Dabey muß der Staat ein Mittel haben, die Widerspenstigen, und solche, welche zur Uebertretung der Gesetze Lust in sich spüren, zum Gehorsam zu zwingen, und sie von Verbrechen abzuschrecken. Dieses letztere ist aber allein durch Strafe möglich, die ihre abschrekkende Kraft dadurch erhält, daß alle Verbrechen möglichst entdeckt, und wirklich nach den öffentlichen Gesetzen bestraft werden. Das Strafrecht des Staats ist also in seinem Geschäft selbst, das er verrichten soll, gegründet, indem die Beschüzzung des Rechts gegen feindselige Gesinnungen ohne zur Bestrafung Recht und Gewalt zu

haben, gar nicht möglich seyn würde *).

Nur wer ein wirkliches Verbrechen begangen hat, darf und soll im Staate bestraft werden. Denn eine solche That ist der einzige, aber auch der sicherste Beweis, daß in seinem Willen ein hinreichender Grund liegt, anderer Rechte zu verletzen, wenn ihm nichts das Gegengewicht hält. Dieses Gegengewicht ist aber die Furcht vor der auf das Verbrechen gewiß erfolgenden Strafe. Diese Furcht kann aber nicht entstehen, wenn die Strafe nicht wirklich erfolgt. Folglich muß jedes Verbrechen, das der Staat entdeckt, wirklich bestraft werden, und die Vernunft erklärt das begangene Verbrechen für den vollkommen hinreichenden Grund der Bestrafung.

Frägt man nach dem Grundsatze, wornach der Staat die Art und den Grad der Strafe bestimmen soll; so kann dieses kein anderer im Staate seyn, als der, welcher schon im ausserbürgerlichen Zustande gilt, und schon oben (S. 155) angegeben ist, nämlich: „Das Strafübel muß von der Art und Beschaffenheit seyn, daß die Vorstellung eines unvermeidlichen Erfolgs

*) Siehe hierüber den ersten Abschn. dieser Abtheilung.

desselben, eben hinreicht, um jedermann, von dem Verbrechen, auf welches eine solche Strafe gesetzt ist, abzuschrecken." Dieses wird der Fall seyn, wenn der Beleidiger nach seiner That gewiß ein Uebel zu erwarten hat, welches eben so groß ist, als das, welches er andern zugefügt hat, oder wenn er gewiß weiß, daß Gleiches mit Gleichem vergolten wird, so daß der Beleidiger, wo nicht dasselbe, doch ein ihm eben so wichtiges Gut selbst einbüßt, warum er andere bringen will, oder gebracht hat. Hier ist kein physisches Gut so wichtig, dessen Verlust nicht auf irgend ein Verbrechen, wodurch ein gleiches Gut in andern gefährdet wird, gesetzt werden könnte. Bürgerliche Ehre, persönliche Freyheit, und selbst das Leben kann jemand durch seine Schuld verwirken. Denn wer sichs zur Maxime macht, diese Güter in andern nicht zu schonen; mit welchem Rechte kann der erwarten, daß man sie in ihm schonen solle? Muß er nicht vielmehr einräumen, daß jedermann das Recht habe, ihm mit eben der Kraft, mit welcher er ihn angreift, auch entgegen zu wirken? Wer also andere beschimpft, dessen Ehrgeiz oder Eitelkeit

werde eben so empfindlich verletzt; wer fremdes Eigenthum (durch Dieberey) unsicher macht, werde seines eignen Eigenthums beraubt, und müsse in Verwahrung sein Brod erarbeiten, weil er sonst fortfahren müßte, es unsicher zu machen. Wer einen vorsätzlichen Mord begeht, muß wieder sterben. Denn dem Leben eines Menschen kann nichts gleich geschätzt werden, als das Leben des andern. Und wenn gleich jemand sein eignes Leben sehr gering schätzt, und wohl gar aus Lebensüberdruß mordet; so kann es doch für ihn keine Ausnahme vom Gesetz geben. Denn ist die Strafe gleich ihm nicht empfindlich; so ist es doch recht, daß sie an ihm vollzogen werde, da er mit allen übrigen Mördern eine Maxime gemein hat, wodurch das Leben anderer nicht sicher vor ihm ist, und die Befolgung dieser Maxime ist es eigentlich, die ihn strafbar macht, nicht seine besondere Empfindungsart.

Man hat in den neueren Zeiten die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe bestritten. Aber die Gründe, wodurch man sie verwirft, fließen sämmtlich aus einer falschen Theorie der Strafen. Einige haben angenommen, Besserung

des Verbrechers müsse der Zweck aller Strafen seyn, und mußten hierzu freylich die Todesstrafe sehr unzweckmäßig finden. Andere meynten, das Recht zu strafen entstünde erst aus einem Vertrage, und jeder einzelne müsse erst dem Staate durch einen Vertrag die Erlaubniß ertheilen, ihn zu strafen, im Fall er ein Verbrechen beginge; niemand könne aber einem andern etwas erlauben, was ihm nicht selbst erlaubt sey. Da nun Niemand sich selbst das Leben nehmen dürfe; so könne er auch Niemanden berechtigen, ihn am Leben zu strafen. Aber dieses ist ein hohles Raisonnement. Besserung des Verbrechers kann sich der Gesetzgeber wohl zum Nebenzweck bey Bestimmung der Strafe machen. Es ist gut, wenn er sie mit der Strafe zugleich erreichen kann; aber wo es neben dem, was die Gerechtigkeit verlangt, nicht geht, da soll er sich um die Besserung des Verbrechers nicht bekümmern. Seine erste Sorge ist, ein Uebel ausfindig zu machen, das dem Verbrechen angemessen ist; sein zweyter Blick kann darauf gerichtet seyn, ob etwa dieses Uebel auch noch zu einem Antriebe zur Besserung gemacht werden könne, wo es dann des

Verbrechers Sache ist, die Gelegenheit zu nutzen. Wo aber eine solche Rücksicht mit der Strafe nicht bestehen kann, da darf sie diese nicht im mindesten aufhalten oder schwächen. Denn das Verbrechen ist der vollkommen hinreichende Grund der Strafe, ohne weitere Rücksicht. Eben so falsch ist die Betrachtung, daß das Strafrecht der Obrigkeit erst aus einer besonderen Uebereinkunft entspränge, und jemand nur deshalb bestraft werden dürfe, weil er sich zuerst die Bedingung hätte gefallen lassen. Denn das Strafrecht fließt aus dem Rechte seine Person und Eigenthum zu schützen. Wem also dieses zukommt, hat auch jenes. Maas und Grad der Strafe wird nicht beliebig durch die Willkühr, sondern durch den Grad und die Art der Verbrechen bestimmt. Deshalb erleidet jemand mit Recht eine Strafe, weil er eine strafbare Handlung gethan hat, und obgleich seine Vernunft erkennen muß, daß er sein Schicksal verdiene; so ist es deshalb doch nicht sein Wille, daß es ihm wiederfahren solle, so daß er sich gleichsam selbst aus freyem Entschlusse vermittelst des Staats, die Strafe zufügte.

III.

Von den Regierungsformen.

Im Staate soll das Gesetz herrschen. Dieses genehmigt ein jeder. Aber die Gesetze müssen von Menschen gegeben, den Umständen angemessen und bekannt gemacht werden; die Gerechtigkeit muß gehandhabet werden, wenn die Gesetze nicht todt und unnütz seyn sollen. Also müssen Menschen da seyn, welche die Gesetze bestimmen und sie ausführen. Aber wem soll man dieses Heiligthum anvertrauen? Welcher Mensch, welche Gesellschaft ist weise genug, um nichts anzuordnen, als was gerecht ist? wer ist so gut und so vollkommen in der Welt, daß man sicher seyn kann, er werde sich von seinem Privatinteresse und von seinen Leidenschaften nie verleiten lassen, von dem Wege der strengen Gerechtigkeit abzuweichen, und die ihm anvertrauete Gewalt zu misbrauchen? — Und wenn hierin Niemanden zu trauen ist; wie soll das Volk gesichert werden, daß es wenigstens so viel als es unter Menschen möglich ist, nach gerechten Gesetzen

beherrscht werde? — Dieses ist das schwere Problem, eine Regierungsform oder Staatsverfassung zu erfinden, wodurch das Recht eines jeden einzelnen, so wie des Ganzen vollkommen gesichert ist. Es muß die höchste Gewalt gewissen Personen in die Hände gegeben werden. Die Constitution soll bewirken, daß diese sie nicht misbrauchen können. Der Rath, sie blos Weisen und Tugendhaften anzuvertrauen, taugt nichts, weil man gar leicht in der Wahl betrogen werden kann, und der Thron ein Gift in sich zu enthalten scheint, das die Tugend leicht in Laster verwandeln kann. Man soll also auf die Tugend der Staatsoberhäupter so wenig als möglich rechnen, sondern eine solche Constitution erfinden, nach welcher Menschen von gewöhnlichen sittlichen Schlage, also weder Tugendhelden noch Bösewichter, theils aus eigner Neigung, (weil sie ihren Vortheil dabey finden,) theils durch die äusseren Verhältnisse genöthiget, d. i. aus Liebe oder Furcht, die öffentliche Gerechtigkeit aufrecht erhalten.

Die Untersuchung über die beste Constitution des Staats zerfällt in drey Fragen: 1) Wie

erhält man die besten Gesetze? 2) Wie gelangt man zu gerechten Sentenzen in Rechtssachen, und 3) Wie ist man am sichersten, daß die Gesetze mit unnachlaßlicher Strenge ausgeübt werden?

Das Merkmal eines guten Gesetzes ist, daß es habe aus dem allgemeinen Willen des Volks entspringen können, oder daß jeder vernünftige Mann, der die Sache versteht, seine Zustimmung habe geben können, ohne dadurch seiner Bestimmung als Mensch, und seinen wesentlichen Rechten Abbruch zu thun. Man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, dergleichen Gesetze durch wirkliche Stimmensammlung der einzelnen Glieder des Volks zu erhalten. Denn die mehresten Menschen richten ihr Auge nur auf ihren nächsten und unmittelbaren Vortheil, und bekümmern sich wenig darum, ob anderer Rechte oder auch ihr eignes Wohl in der Zukunft dadurch gekränkt werde; sie lassen sich um so leichter durch kleine Vortheile bestechen, das allgemeine Wohl aufzuopfern, und nehmen um so weniger Antheil an dem letzteren, je weniger sie für ihre Person dabey verlieren können. Daher ist die so genannte

demokratische Verfassung, wo die ganze versammelte Volksgemeine die Gesetze giebt, unter allen Verfassungen die schlechteste. Denn man mag Unanimität oder Stimmenmehrheit zum Gesetz erfodern; so ist man immer in Gefahr, daß das allerschlimmste für den Staat beschlossen werde. Ist das erste; so kann ein einziger böser oder starrköpfiger Mensch dem allerbesten Gesetze stets den Eingang verwehren. Soll Stimmenmehrheit entscheiden: so wird ein arglistiger Demagoge, der durch Einführung oder Hinderung eines Gesetzes seinen Privatvortheil sucht, sich dieselbe leicht zu verschaffen wissen, da die Menge der Bestechbaren immer die größte ist. Es ist also fast unmöglich, daß die Stimme des Weisen und Gerechten, der sich nie unrechtmäßige Mittel erlaubt, seine Vorschläge durchzusetzen, in einer Volksversammlung die Oberhand behalte. Die Vernunft muß also eine demokratische Gesetzgebung gänzlich verwerfen.

Noch schlimmer aber würde es seyn, wenn der gesetzgebende Körper aristokratisch wäre, d. h. wenn eine auserlesene Klasse von Staatsbürgern, Adel genannt, ein angebornes und

angeerbtes Recht hätte, allen übrigen Geseße zu geben. Denn erstlich würde von dem Adelvolk eben das gelten, was von dem Volke überhaupt gesagt ist, nämlich daß die Menge sich von einigen wenigen Ehrgeitzigen oder Eigennützigen leiten läßt. Aber zweytens liegt in einem solchen Köper ein Princip der Ungerechtigkeit gegen das nichtadeliche Volk. Sie werden dem letzteren die Lasten aufbürden, und sich davon ausnehmen. In der Democratie müssen doch die Gesetze Alle treffen, und jeder kann dazu mit wirken, daß ein ihn allein drückendes Gesetz abgeschafft oder verändert werde. Aber in der Aristokratie ist dieses unmöglich. Hier machen die Adelichen Gesetze, die nur sie begünstigen, und andere, die nur das Volk drücken. Ein adelicher Körper ist also zur Gesetzgebung schlechterdings untauglich *).

*) Ein Titel-Adel, der keine besonderen Rechte, sondern nur Vorzüge in der Meynung verschafft, dergleichen z. E. die Abstammung von berühmten Ahnen, oder der Auszeichnungsbrief oder das Belobungsschreiben des Staats-

Mit der Verwaltung der Gerechtigkeit kann es in einer reinen Demokratie oder Aristokratie auch nicht zum besten aussehen. Denn wenn die Justiz demokratisch verwaltet, wenigstens in letzter Instanz, was Recht sey, durch Stimmenmehrheit der Gemeine entschieden werden soll, wie dieses in einigen Schweizerkantons bisher wirklich der Fall war; so ist das Recht eines jeden der List beredter Advocaten oder mächtiger Demagogen Preis gegeben. In der Aristokratie wird zwar die Justiz besser verwaltet werden, wenn sich Leute aus dem Volke oder aus dem Adel unter einander streiten; aber desto mehr ist das Recht des Niederen in Gefahr, wenn er mit einem Adelichen einen Rechtsstreit hat, wobey die adelichen Vorzüge nur auf die entfernteste Art in Gefahr kommen könnten.

---

beherrschers ist, mag immer im Staate seyn. Denn wem geschieht dadurch Unrecht? — Nur darf er kein angeerbtes Recht erhalten, andern zu befehlen, oder von den Staatslasten auf Kosten der übrigen Stände frey zu seyn.

Am sichersten würde ein Volk noch gute Gesetze in einer erblichen Monarchie erhalten können, und zwar bessere, wenn diese ganz uneingeschränkt ist, als wenn eine Adelsaristokratie den Monarchen bindet. Denn, wenn die Monarchie erblich ist; so wird das Staatsvermögen nie von dem Privatvermögen des Monarchen getrennt, und dieser hat also keinen Grund, sich aus dem ersteren zu bereichern. Und da ihn seine eigne Sicherheit und seine Ehre antreibt, die Staatskräfte zu erhalten und zu erhöhen, das Ansehen seines Hauses zu verstärken; alles dieses aber durch eine gerechte, billige und für alle Stände gleich vortheilhafte Staatsverwaltung am besten geschieht; so wird das eigne Interesse des Monarchen am leichtesten mit einer guten Gesetzgebung zu vereinigen seyn, und vernünftige Vorschläge werden leicht Eingang bey ihm finden. Folglich wird das Volk viele Gesetze durch ihn erhalten, welche es sich auch selbst gegeben haben würde, wenn es seiner freyen vernünftigen Ueberlegung gefolgt wäre.

Eben so wird auch die Gerechtigkeit monarchisch besser gehandhabt werden, als auf demokratische

tische oder aristokratische Weise. Denn daß jedem sein Recht wiederfahre, davon hat der Monarch lauter Vortheile und nicht den allermindesten Nachtheil zu erwarten. Sein Wille wird also immer seyn, daß Gerechtigkeit ohne Nebenrücksicht herrsche, und dieser wird auch in der Regel befolgt werden, wenn er nur den Einfluß der Aristokratischgesinnten zu verhindern weiß.

Was endlich die ausübende Macht anbetrifft; so gesteht man allgemein zu, daß es damit in der Monarchie am besten bestellt sey. Denn da der Monarch alle Macht in Händen hat; wer will ihm widerstehen? und da die Gesetze sein eigner Wille sind; warum sollte er sie nicht in Ausführung bringen?

Zwar ist das Volk nicht sicher, in der erblichen Monarchie auch schwache, unwissende, verschwenderische und ehrgeitzige Regenten zu erhalten, und sich allen den Uebeln ausgesetzt zu sehen, welche aus den genannten Eigenschaften eines Regenten fließen. Unterdessen sind doch diese zufälligen Uebel nicht so groß, als die nothwendigen und wesentlichen, welche der Demokratie und Aristokratie anhängen. Schwäche und

Unwissenheit des Monarchen kann durch gut eingerichtete Landescollegia ziemlich lange verdeckt und unschädlich gemacht werden. Verschwendung und Ehrgeiz sind fast noch schlimmere Eigenschaften an einem Fürsten. Denn jene wird ihn antreiben, das Staatsvermögen zu verschleudern, diese den Eroberer zu spielen. Beydes wird den Druck des Volks zur unvermeidlichen Folge haben. Aber dennoch tröstet die Einwohner einer Monarchie die süße Hoffnung, daß der folgende Regent es besser machen werde. Aber von der Arglist und dem Eigennutze demokratischer Anführer ist keine Erlösung. Denn nie wird es in einem Volke an solchen fehlen, welche durch allerley Künste die Menge nach ihren Privatabsichten zu leiten wissen. Und eben so ewig ist der Geist des Stolzes und der Ungerechtigkeit gegen das Volk (im Gegensatz des Adels) in einer Aristokratie. Denn wie läßt es sich denken. daß je einige tugendhafte Mitglieder des Adels ihren ganzen Körper bereden werden, sich mit dem Volke unter gleiche Gesetze zu beugen? Gegen muthwillige Kriege sichert zwar die Demokratie das Volk etwas mehr, als die Aristokra-

tie und Monarchie, weil das Volk den Nachtheil des Krieges zu lebhaft empfindet, und also schwer dazu zu bereden ist, der Adel hingegen, nicht blos wie der Monarch, erweiterte Gewalt und Ehre, sondern auch Proconsulstellen für seine Familien von Eroberungen erwartet. Aber dafür spielt die Habsucht in der Demokratie eine desto größere Rolle. Denn hier ist nicht einer, sondern viele hunderte, welche das Staasvermögen unter allerley scheinbaren Formen verprassen.

Bey diesen Mängeln der genannten Staatsverfassungen ist es kein Wunder, wenn man auf Verbesserungen derselben bedacht gewesen ist. Man hat dieses in Ansehung der Monarchien und Aristokratien auf verschiedene Art versucht, indem man die Inhaber der höchsten Gewalt durch mancherley beygeordnete Personen, dergleichen Landstände, Reichsräthe, Parlamente, Volkstribunen ꝛc. sind, auf ein gesetzmäßiges und gerechtes Verfahren einzuschränken sich bemühet hat. Allein keine dieser Einschränkungen hat sonderlich gelingen wollen, da die höchste Person, welche die Gewalt in Händen hat, zu viele Mittel besitzt, die ihm zur Seite gesetzten Stände zum Still-

schweigen und zur Einstimmung mit sich zu bringen.

In den neuesten Zeiten hat man eine Verbesserung mit der Demokratie vorgenommen, und sie in ein repräsentatives System verwandelt, wo jede bestimmte Bürgerzahl, die einen gewissen District bewohnt, einen ihres Gleichen zu ihrem Stellvertreter erwählt, und wo überhaupt so wohl die gesetzgebende als richterliche, als ausübende Gewalt, frey gewählten Gliedern anvertrauet wird. Man hat die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, als Grundlage der ganzen Constitution angenommen, und durch diese Vernichtung aller privilegirten Stände und erblicher Rechtsvorzüge dem Ideal einer vollkommenen Staatsverfassung näher zu kommen gesucht. Die Erfahrung der folgenden Zeiten wird am besten lehren, ob der Staatszweck durch diese Form, die jedoch schon viele Schicksale in kurzer Zeit erfahren hat, besser als durch die bisherige erreicht wird, oder ob neue Veränderungen nöthig seyn werden. So viel ist klar, daß die Aufhebung solcher Privilegien, und die Einschränkung solcher Stände, wodurch die Freyheit anderer in Gefahr kömmt,

ein wesentliches Stück einer jeden guten Verfassung seyn müsse, und daß dadurch allein die rechtliche Harmonie aller Theile erreicht werden könne.

Auf jeden Fall ist es Pflicht für den Regenten, wer es auch sey, das Volk, dessen Heil ihm anvertrauet ist, republikanisch zu regieren, d. h. ihm solche Gesetze zu geben, welche aus dem allgemeinen Volkswillen entspringen können. Dieser kann aber nie seyn, daß der eine auf Kosten des andern begünstiget werde, daß ein Erbadel Rechtsvorzüge erhalte, daß, es sey eine ganze Klasse von Einwohnern oder auch nur ein einziges Individuum in dem Staate durch die Gesetze in einen Zustand versetzt oder darin erhalten werde, welcher der Ausbildung seiner äussern und innern Vollkommenheit widerspricht, der ihm seine persönliche Freyheit nimmt, oder es ihm unmöglich macht, Eigenthum, Geschicklichkeiten und Aemter jeder Art zu erwerben. Wo dieser ächtrepublikanische Geist in der Staatsverwaltung herrscht, wo blos gerechte Gesetze gegeben werden, wo die Ausübung derselben mit strenger Gewissenhaftigkeit gehandhabt

wird, wo jeder sicher ist im Staate Mittel zu finden, wodurch er sein Recht erhalten kann, da ist der Staat gut, die Form desselben mag seyn, welche sie wolle. Dennoch ist die letztere nicht gleichgültig, da die eine weit geschickter ist, als die andere, die Willkühr eines despotischgesinnten Fürsten in Schranken zu halten, oder dem Einbruch der Anarchie zu wehren. Das Fehlerhafte in den bisher bestandenen Formen nach erweiterten Einsichten zu verbessern, und durch Reformen die Staatsverfassung dem Ideale der Vollkommenheit immer näher zu bringen, wird also eben so sehr Pflicht der Regenten seyn, als es die Sache des Philosophen bleibt, die Mängel der Staatsformen, wodurch Gerechtigkeit und Menschheit leicht in Gefahr kommen kann, aufzudecken, und die Grundsätze zu erhellen, wornach ein jeder Staat nothwendig eingerichtet werden muß.

Dritter Abschnitt.

Von dem rechtlichen Verhältnisse der Staaten gegen Auswärtige.

A.

Vom Kriegsrechte.

Ein Staat ist im Allgemeinen wie eine Person zu betrachten. Er hat also gegen andere, es mögen dieses einzelne, nicht zu ihm gehörige Personen oder selbst Staaten seyn, gewisse Pflichten und Rechte, welche durch die besondere Beschaffenheit seiner Persönlichkeit bestimmt sind. Sein allgemeines ursprüngliches Recht, ist das Recht auf Freyheit, wozu gehört, daß er ein für sich selbst bestehendes Ganzes seyn könne, das sich selbst beliebig organisiren oder seine Verfassung geben kann, auf dessen Gebiet keine fremde Macht Ansprüche machen oder auf demselben befehlen darf, das für sich selbst bestimmen kann, wem es den Aufenthalt auf seinem Territorio vergönnen wolle oder nicht. Das Recht auf seine Freyheit besteht in der ungehinderten Ausübung aller der Functionen, welche in dem

vorigen als wesentliche Handlungen eines Staats angegeben worden sind, also in der freyen Ausübung der gesetzgebenden oberrichterlichen und ausübenden Gewalt, in dem freyen Gebrauche des Staatsvermögens, um dadurch seine Lage nach eigner Einsicht zu verbessern, sich vor Angriffen zu sichern, sein Gebiet zu erweitern u. s. f.

Da aber jedem andern Staate dieselbige Freyheit zukommen muß; so gilt auch von Staaten, was von allen moralischen Wesen überhaupt gilt, daß sie sich nämlich in ihrer Freyheit einschränken, nud daß die Freyheit des einen nie weiter gehen könne, als so weit die Freyheit keines andern dadurch verletzt wird. Kein Staat kann also das Recht haben, Gesetze zu geben, welche einen offenbaren oder verdeckten Angriff auf die Unabhängigkeit oder auf die Staatsverfassung eines andern Volks in sich enthalten, kann kein Eigenthum erwerben, keinen Vertrag schließen, und überhaupt keine Handlung mit Recht begehen, wodurch irgend eines andern Recht gekränkt wird. — Wenn es nun aber doch geschieht, wie dann?

Staaten befinden sich gegen einander im aussserbürgerlichen Zustande oder im Naturstande, wie man das Verhältniß, wo keine obrigkeitliche Auktorität ist, auch zu nennen pflegt. Sie sind also ihre eignen Richter, und haben Niemanden, an den sie in ihren Rechtsstreitigkeiten appelliren könnten, als die Aussprüche der allgemeinen Vernunft. Denn nimmermehr kann doch das Recht seyn, was ein Staat beliebig dafür ausgeben wollte; sondern seine Meynung von Recht und Unrecht kann nur dann etwas gelten, wenn sie mit dem Ausspruche der ächten Vernunft übereinstimmt. Diesen in allen Fällen, wo es aufs Handeln nach Rechtsgrundsätzen ankömmt, möglichst zu erforschen, muß daher auch die unnachlaßliche Pflicht eines jeden Staates seyn. Nur wenn sein Recht vor den unpartheyischen Augen der Vernunft ganz gewiß ausgemacht und von solchen, die partheylos sind, allgemein anerkannt ist, darf er sein Recht gegen gewaltsame Angriffe vertheydigen, und andere Staaten zur thätigen Anerkennung seines Rechtes zwingen.

Freylich giebt es im natürlichen Zustande der

Staaten kein Mittel, das was die Vernunft für Recht erkennt, allemal mit Nachdruck auszuführen, indem jeder Staat, welcher dem andern ein Recht streitig macht, seinem eignen Urtheile folgt, und jeder sein vermeyntes Recht gegen den andern mit Gewalt zu behaupten sucht. Und ist nicht der gefoderte Ausspruch der unpartheyischen Vernunft überhaupt eine Chimäre, ein Unding, dessen Stimme nirgends gehört wird? — Ist es nicht ungereimt, die Nationen an einen Richter zu verweisen, der nie antwortet? Aber warum erhebt sich denn eine so allgemeine Stimme gegen alle Eroberer alter und neuer Zeit? Warum knirschen wir vor Unwillen, wenn wir sehen, daß ein Gewaltiger ein ruhig und zufrieden lebendes Volk muthwillig angreift, und seine Glückseligkeit zerstört? Ist denn hier ein Zweifel, ob der tyrannische Eroberer Recht handle oder nicht? — Sollte es ihm so schwer geworden seyn, diesen allgemeinen Ausspruch der Vernunft gegen sein Unternehmen zu erforschen? — Und angenommen, daß es Fälle giebt, wo es schwierig ist, zu entscheiden, auf wessen Seite das Recht ist? — Giebt es nicht

auch dann Grundsätze, wornach die Vernunft zu handeln gebietet? Kann ein Staat sich anmaßen, da sein Recht für entschieden zu halten, wo es jeder andere ungewiß und zweifelhaft findet? — Es ist also allenthalben Pflicht für den Staat, die Stimme der Vernunft zu erforschen, und es giebt tausend Wege, auf welchen sie vernommen werden kann. Wenn die Nachwelt den Staat wegen seiner Handlungen verdammt; so klagt sie nicht seinen Verstand, sondern seinen bösen Willen an.

Allein wenn andere Staaten die Stimme der Vernunft nicht hören wollen, wenn sie ihre Meynung von Recht für den Ausspruch der reinen Vernunft halten, oder wenn sie gar mit gänzlicher Verachtung der Vernunft blos auf Gewalt und Stärke pochen? Dann hat auch der gerechte Staat kein anderes Mittel sein Recht zu beschützen und zu erhalten, als die Gewalt, und indem Staaten gegen einander Gewalt brauchen, so ensteht Krieg.

Wenn ist aber ein Recht zum Kriege da? — Die Antwort ist: Nur wenn es ganz unmöglich ist, zu seinem Rechte auf irgend eine andere

Weise zu gelangen. Es wird also vorausgesetzt a) daß ein Recht, ein Gut des Staats wirklich in Gefahr sey, daß es gewaltsam angegriffen, oder doch augenscheinlich bedroht werde; b) daß der Beleidiger auf keine andere Art bewogen werden könne, seine Rechtsverletzung einzustellen, oder den verursachten Schaden wieder gut zu machen, als durch Gewalt. Es muß also der Versuch einer friedlichen Beylegung der Streitigkeiten, wo ein glücklicher Ausgang davon möglich ist, vor dem Ausbruche des Krieges vorhergehen, und nicht sogleich Retorsion oder Wiedervergeltung einer geschehenen Beleidigung erfolgen.

Da im Naturstande kein Richter ist, durch welchen ein Staat seines Rechts gegen ein Volk, das einen ungerechten Willen hat, sicher seyn könnte; so gelten Ungerechtigkeiten, die ein Staat gegen andere Staaten begeht, für wahre Beleidigungen aller angrenzenden Staaten. Denn wer meinen Nachbar unschuldiger Weise beleidiget, wird auch eben so geneigt seyn, mich und jeden andern ohne hinreichenden Grund zu beleidigen; ich kann ihn also für nichts anders als für meinen wah-

ren Feind ansehen, und wenn ich selbst meine Sicherheit besorgen soll; so muß ich meinen feindseligen Nachbar mit Gewalt zur Ruhe nicht nur gegen mich, sondern gegen jeden andern, zwingen dürfen. Dieses ist also der wahre Grund, weshalb wir die gemeinschaftlichen Verbindungen der Völker zur Unterdrückung der ungerechten Unternehmungen ehrgeitziger und eroberungssüchtiger Fürsten, für gerecht und billig halten. Denn sie zeigen sich in ihren muthwilligen Angriffen auf unschuldige Staaten, auch zugleich als wahre Feinde der übrigen. — Ein gleicher Grund für gesittete Völker würde auch da seyn, sich gegen barbarische Horden, welche die angrenzenden Nationen unaufhörlich beunruhigen, zu verbinden, und sie zu zwingen eine Verfassung anzunehmen, welche ihre Nachbarn vor ihren Einfällen sicher stellt. Denn um den andern zu nöthigen, daß er aufhöre ungerecht zu seyn, dazu kann sich im ausserbürgerlichen Zustande ein jeder mit dem andern verbinden.

Hier ist der Ort, wo wir einige falsche Grundsätze der Politik berichtigen können, die gemeiniglich gebraucht werden, sehr zweydeutige Un-

ternehmungen zu rechtfertigen. Der erste dieser Grundsätze ist: Das Recht des Gleichgewichtes der einander thätig berührenden Staaten, wornach sich ein jeder Staat berechtiget glaubt, die Macht des andern mit Gewalt zu vermindern, wenn sie bis auf einen Grad anwachsen mögte, wo sie ihm gefährlich werden kann. Nach diesem Grundsatz würde jeder Staat den andern, sobald er nur will, mit Kriege überziehen können. Ein Volk, das sich durch Cultur und innere Ordnung vervollkommnet, wäre nicht sicher, von den benachbarten liederlichen Staaten von Rechts wegen in seinem edeln Unternehmen gestört zu werden. Denn innere Cultur, moralische und physische Vollkommenheit macht ein Volk noch weit mächtiger, als äusserer Zuwachs an Land und Menschen. Ferner, ein Staat möchte für sich noch so unbedeutend und klein seyn; könnte er doch nicht wegen seiner Lage und auch nur möglichen Verbindung mit andern, einem Mächtigen gefährlich scheinen? Es würde also ein Recht da seyn, ihn zu jeder Zeit auszurotten. Ein Staat, dem sich ein anderer bis jetzt noch gewachsen fühlt,

kann durch den geringsten rechtmäßigsten Zuwachs in einen Zustand kommen, wodurch das Gleichgewicht gestört wird. Und wer kann überhaupt hier alles so genau abzirkeln? Besser würde es doch immer seyn, den andern frühzeitig einzuschränken, ehe er es wagen könnte, ein gleiches an uns zu versuchen. Giebt also dieser Grundsatz nicht ein Recht zu unaufhörlichen Kriegen? Da nun Niemand ein solches Recht einräumen wird; so gesteht man das Unsichere und Schwankende dieses Grundsatzes selbst zu. Dennoch ist es wahr, daß zuweilen die fürchterlich anwachsende Macht eines Staats, andern einen rechtmäßigen Grund des Krieges geben kann. Aber es ist eigentlich nicht die steigende Macht, sondern die unrechtmäßige Art, wie er sie erwirbt, welche andern ein Recht giebt, ihn mit Gewalt einzuschränken, und die furchtbar werdende Größe ist nur eine Gelegenheit, welche sie auffodert, von ihrem Rechte Gebrauch zu machen. Ein ohnmächtiger Nachbar mag immer eine ungerechte Sinnesart haben; ich bin sicher, daß die Furcht vor meiner Uebermacht ihn in den gesetzmäßigen Schranken halten wird. Wenn aber

derselbe einen Staat nach dem andern ungerechter Weise angreift, sie mit sich vereinigt, und dadurch immer stärker wird; so muß ich besorgt seyn, daß er es mit mir nicht besser machen werde, wenn er sich nur erst im Stande fühlen wird, mich zu bekämpfen. Ich muß seine ungerechten Angriffe auf andere als einen Angriff auf mich ansehen, weil bey einem solchen Verfahren gar kein Grund da ist, weshalb er mich verschonen sollte, so bald er sich im Stande glaubt, über mich Herr zu werden. Die Sorge für meine Sicherheit berechtiget mich also, seine Eroberungsplane zu zerstören, seinen Ungerechtigkeiten Einhalt zu thun, und ihn zu zwingen, in einem Zustande zu bleiben, wo sein offenbar ungerechter Wille mir nicht gefährlich werden kann. — Aber ohne einen Beweis durch Thaten zu haben, darf ich keinem Staate Ungerechtigkeit aufbürden, so daß diese gleichsam ein unzertrennliches Attribut von allen Staaten, und also zu jeder Zeit, ohne begangen zu seyn, doch schon begangen wäre. — Geht ein Staat den ordentlichen Weg des Rechts, verstärkt er sich durch Fleiß, Industrie, moralische Cultur ꝛc.

oder erweitert er sein Gebiet durch Anbau wüster Länder, rechtmäßige Erbschaften u. s. w. macht sich aber keiner ungerechten Unternehmung gegen andere Staaten schuldig; so ist kein hinreichender Grund da, ihn zu bekriegen, und wenn er auch durch die genannten Mittel bis zur allerfürchterlichsten Größe anwüchse.

Der andere eben so schwankende und falsche Grundsatz ist: daß ein guter Zweck zum Kriege berechtige. Hat ein Fürst die Absicht, sagt man, ein Volk von der Sklaverey zu befreyen, den Aberglauben zu vertreiben, die wahre Religion einzuführen, die Ruhe der Staaten zu sichern u. s. w. so ist der Krieg, welchen er zu diesem Zwecke führt, gerecht. Man verwirrt sich noch mehr, wenn man die Wahrscheinlichkeit der Folgen mit unter die Merkmale zählt, woran ein Fürst erkennen soll, ob er ein Recht zum Kriege habe oder nicht. Ein Souverain sagt man, muß seine Kräfte sorgfältig prüfen, ob er seine gute Absicht auch wirklich dadurch ausführen kann, ob er nicht unglückliche Folgen zu fürchten hat u. s. w. Kann man die Entscheidung des Rechts auf unsicherere und

unbestimmtere Gründe bauen? — Wo kein direkter oder indirekter Angriff auf die Freyheit eines Volks ist, da ist auch kein rechtmäßiger Grund für dasselbe, Gewalt gegen einen andern Staat zu brauchen oder Krieg mit ihm anzufangen. Der Angriff, welcher zum Kriege berechtiget, besteht freylich nicht immer in Thätlichkeiten, in Besitznehmung der Länder, Sperrung der Ströme ꝛc. Auch Zurüstungen, welche höchstwahrscheinlich gegen einen bestimmten Staat gerichtet sind, oder die offenbar seiner Sicherheit drohen, gelten für Angriffe, und endlich ist der rohe und barbarische Zustand einer Nation, der seinen Nachbarn in jedem Augenblicke einen Ueberfall drohet, und sich in seiner Feindseligkeit schon oft durch wirkliche Handlungen gezeigt hat, für einen kontinuirlichen Angriff zu achten, und wenn ein Volk gezwungen wird, einen solchen feindseligen Zustand zu verlassen, so kann es sich nicht über Unrecht beschweren.

Wenn die alten Letten wirklich die Herzoge von Masovien in ihrem Lande so viele Jahre hin-

durch ohne vorher gegangene Beleidigung beunruhiget, und ihr Volk beraubt hatten; so war es nicht Unrecht, daß diese endlich den deutschen Ritterorden zu Hülfe riefen, und jene wilden Nachbarn mit Gewalt in Ordnung zu bringen suchten. Auf gleichen Grund möchten auch wohl die Engländer ihr Recht zu den Gewaltthätigkeiten gegen die alten barbarischen Schotten gründen können. Aber daß das mächtige russische Reich sich gegen die kleine Krimm nicht anders sichern konnte, als durch deren Unterjochung, und daß die Sicherheit dreyer übermächtiger Staaten durch die Existenz einer ohnmächtigen und Niemanden beleidigenden Republik so sehr gefährdet war, daß die Theilung derselben nothwendig wurde, dürfte wohl nie wahrscheinlich gemacht werden können.

Garve *) meynt, Gustav Adolphs Krieg gegen Ferdinand und die Liguisten, werde deshalb für gerecht gehalten, weil Gewissensfrey-

*) In seiner Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik, Breslau 1788.

heit, Aufklärung, und vernünftige Freyheit durch ihn sey befördert worden. Allein ich glaube, der glückliche Erfolg seiner Waffen kann nie etwas beytragen, den kriegerischen Angriff dieses Helden zu rechtfertigen, wenn nicht eine wirkliche Ungerechtigkeit seiner Gegner ihn dazu nöthigte. Ich gebe zu, daß das eigentliche Recht zwischen dem Kaiser und der protestantischen Parthey sehr im Dunkeln lag; ja es scheint mir, daß der Kaiser mehr Recht hatte, als die protestantischen Fürsten, wenn man blos auf ihr damaliges hergebrachtes Rechtsverhältniß sieht, wornach diese dem Kaiser Gehorsam schuldig waren, und im positiven Staatsverhältnisse gar kein Recht zum Kriege gegen ihn hatten. Erwägt man aber, daß der Kaiser etwas von den protestantischen Völkern erzwingen wollte, wozu nie irgend ein Mensch ein Recht haben kann, wo also Niemand zu gehorchen verpflichtet ist, nämlich die Annehmung einer Religion nach dem Privatsinn eines andern (des Pabstes oder der katholischen Kirche;) so springt die Rechtmäßigkeit des Widerstandes der Protestanten sehr deutlich in die Augen. Es gehört zu der Freyheit eines

Volks, daß es sich nach seinem eignen Gewissen eine Religion wählen und machen kann, und das Recht auf diese Freyheit ist wesentlich. Wer es antastet, kündigt der Menschheit selbst den Krieg an, und wer aus einem Princip Krieg führt, wornach er die Rechte der Menschheit vernichten will, ist der ärgste Feind eines jeden Staats. Denn welches Volk kann bey solchen Unternehmungen sicher seyn, daß nicht seine Freyheit werde angegriffen werden, sobald die andern Völker unterjocht sind? Derselbe Grund, weshalb der Kaiser die deutschen Protestanten bekriegte, war auch da, die schwedischen mit Kriege zu überziehen. Also hatten die Schweden allerdings eine gerechte Aufforderung, Fürsten demüthigen zu helfen, welche aus einem Princip Krieg führten, das auch feindselig gegen ihre Freyheit und gegen die Freyheit aller Nationen war. Was Gustav Adolph für moralische innere Bewegungsgründe gehabt haben may, ob diese rein oder unrein waren? darauf kommt es bey der Beurtheilung des äusseren Rechts nicht an; auch darauf nicht, ob die damaligen Juristen und Philosophen sich der angegebenen Rechtsgründe bedien-

ten. Die Nachkommenschaft richtet ihr Augenmerk auf die wahre Lage der Sache und beurtheilt die Unternehmungen der Partheyen darnach, ohne auf die individuelle Vorstellung derselben Rücksicht zu nehmen. Es ist genug, wenn so geurtheilt wird, wie zu jeder Zeit hätte geurtheilt werden sollen. Was war aber gewisser, als daß die katholische Christenheit solche Grundsätze übte, wornach nimmer mehr ein ruhiger Stand für die Protestanten zu hoffen war, bevor sie sich mit ihr ins Gleichgewicht der Macht gesetzt hatte?

Nach eben diesen Grundsätzen muß man auch die übrigen Fälle beurtheilen. Alle Rücksicht auf jedes positive Recht verschwindet, so bald das letztere gebraucht wird, um ein Menschheitsrecht zu unterdrücken. Wie kann man Philipps Unternehmen gegen den französischen Heinrich, auch nur den geringsten Schein von Recht verschaffen? ein Angriff blinder Wuth und schwärmerischer Tyranney gegen einen republikanischen rechtmäßigen Regenten? — Was gilt Jacobs des Zweyten Successionsrecht noch, nachdem er sich als einen offenbaren Feind der öffentlichen Frey-

heit gezeigt, und einen Religionsdespotismus auszuüben versucht hatte, welcher ein wahrer Angriff auf die wesentlichen Rechte der Menschheit war?

Warum nahmen so viele wahrhaftige Freyheit- und Gerechtigkeit-liebende Männer an dem Glücke der französischen Waffen einen so warmen Antheil, und können selbst durch die vielen Grausamkeiten und Treulosigkeiten der französischen Beamten noch nicht bewogen werden, die Franzosen zu verdammen? — Gewiß aus keinem andern Grunde, als weil sie ihnen die Sache der Menschheit zu führen scheinen, weil sie schöne Grundsätze predigen, denen die Vernunft praktische Ausführung wünscht, weil sie dafür halten, daß die Anführer bis jetzt das Volk nur betrogen haben, und die Hoffnung nähren, daß aus der neuen Constitution bald eine Macht hervorgehen werde, die den Vernunftgrundsätzen Stärke verschafft, weil sie die Möglichkeit ihr Ideal realisirt zu sehen, in der französischen Revolution zu finden glauben. Freyheit und Gleichheit, Abschaffung drückender Privilegien, Aufhebung aller Art der Sklaverey, uneingeschränkte

Gewissens- und Religionsfreyheit, die gesetzgebende Stimme des Volks durch seine Repräsentanten u. s. w. Nach diesen allen sehnt sich die Vernunft so sehr, daß eine Nation, welche bemüht ist, sich auf eine dauerhafte Art in den sicheren Besitz dieser Rechte zu setzen, und sich durch Vereinigung ähnlich organisirter Völker, so wie durch feste Gränzen gegen unternehmende Fürsten von entgegengesetzter Denkart, welche zu glauben scheinen, daß sie in dergleichen Grundsätzen ihren Ruin finden werden, Sicherheit für die Zukunft zu verschaffen, sich immer einen großen Anhang versprechen kann, wenn sie sich nur so beträgt, daß man nicht schließen muß, jene Grundsätze seyn bloße äussere Farben, womit die gröbste Ungerechtigkeit geschminkt werden soll.

Wenn die Letten in Liefland einmal das Joch mit Gewalt zerbrechen sollten, welches sie drückt, und sich ihre Freyheit mit Gewalt verschaffen; so wird dieses wahrscheinlich nicht ohne eine Menge Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten in der Ausführung abgehen. Die Befreyung selbst aber wird doch jeder Wohldenkende billigen, und

meynen, daß sie daran ganz recht gethan haben, die Edelleute mögen sich auf ihre Lehnsrechte berufen, wie sie wollen. Denn was ist ein altes Herkommen, ein positives Recht, wenn es mit der Menschheit streitet? Wie können Rechte entstehen, welche das ursprüngliche und wesentliche Recht der menschlichen Natur zerstören?

Aus allen diesen ziehen wir die Folge, daß unter Staaten kein anderes Recht sey, als unter Privatpersonen, wenn letztere sich mit jenen in gleicher Lage befinden, und daß die Verschiedenheit der Lage nicht die Rechtsgrundsätze ändert, sondern nur macht, daß dieselben in dem einen Falle etwas anders verstatten, als in dem andern. Ein Mensch ausser dem Staate hat das Recht seinen sich feindselig beweisenden Nachbar mit eigner Gewalt von sich fortzutreiben; weil er berechtiget ist, für seine Sicherheit zu sorgen; im Staate aber schränkt die Furcht vor der Polizey seinen Feind ein. Natürlicher Weise muß dieses sein Verfahren ändern. Laßt die Staaten unter einander in ein gemeines Wesen zusammentreten, und augenblicklich ändert sich die Lage der Sachen. Da wo es sonst kein Mittel gab,

zu seinem Rechte zu gelangen, als den Krieg, da würde in einer Staatenverbindung auf viele andere Arten das Recht verwahrt werden kön=nen. Da aber das Recht nur fodert, daß es geschützt und erhalten werde; wozu Krieg und Gewaltthätigkeit, wenn dieses auf eine bessere und sicherere Art möglich ist? Warum soll die Leidenschaft ins Mittel treten, wenn die Ver=nunft stark genug ist, das Recht auszuführen?

Der rechtmäßige Krieg kann einen drey=fachen Zweck haben *):

1) eine schon angefangene oder künftige Rechtsverletzung zu verhindern. Wenn ein Staat anfängt wirkliche Feindseligkeiten gegen den andern auszuüben, oder wenn er sich in eine solche Verfassung setzt, daß man daraus deutlich abnehmen kann, es werde künftig eine Beleidigung daraus folgen; so muß es Recht seyn, wenn er durch Entgegenkommen oder Zuvorkommen, sich in Vortheil zu setzen und den andern durch Furcht zu bewegen

*) S. die zweyte Abtheilung des ersten Theils.

sucht, von seinem ungerechten Unternehmen abzulassen. Man kann daher nicht urtheilen, daß der, wer im Kriege zuerst angreift, allemal Unrecht habe. Derjenige Staat hat Unrecht, welcher den Gebrauch der Gewalt durch seine Beleidigung veranlaßt. Ist aber die Zurüstung oder die Association mit andern Staaten um einen Dritten zu unterdrücken, oder von ihm ohne rechtlichen Grund Vortheile zu erpressen, nicht auch Beleidigung?

2) Schadenersatz zu erzwingen, wenn der Schade aus einer offenbar ungerechten Handlung des Feindes entsprungen ist. Die Gründe dieses Rechts sind oben (S. 151.) hinreichend auseinandergesetzt worden. Ein Staat wird daher den andern nicht nur zwingen dürfen, das, was er ihm ungerechter Weise entrissen hat, wieder herauszugeben, sondern ihn auch wegen seines dadurch und dabey gehabten Verlustes zu entschädigen. Das Entschädigungsrecht kann sich aber doch nicht bis auf die Kriegskosten erstrecken, so bald dem Feinde wenigstens ein Schein des Rechtes zugestanden werden muß, so daß seine Beleidigung als aus einem irrigen Rechts-

urtheile entsprungen angesehen werden kann. Dieses ist aber allemal der Fall, wenn ein Volk auch nur aus einem scheinbaren Rechtsgrunde Krieg führt, wo es die Maxime hat, sein vermeintes Recht zu schützen oder zu erhalten. Wäre aber die Maxime, nach welcher ein Volk Krieg führt, von der Beschaffenheit, daß sie alles Recht vernichtete, so würde auch nicht einmal ein scheinbarer Rechtsgrund zum Kriege da seyn; ein solcher Staat würde daher gar keine Schonung verdienen, und müßte von den übrigen gar nicht geduldet werden. Von ihm könnte nicht nur Ersatz der Kriegskosten mit Recht gefodert werden, sondern es würde auch

3) ein Recht daseyn, sich bey dem Kriege gegen ein solches Volk seine Bestrafung zum Zwecke zu machen. Zwar weiß ich wohl, daß einige Philosophen behaupten, ein Strafkrieg sey an sich unrecht, weil Strafe einen Oberherrn voraussetze, und dieser erst in einer bürgerlichen Gesellschaft rechtlicher Weise entstehe. Allein der Oberherr, welcher die Strafe dem frevelhaften Beleidiger auch im Naturstande dictirt, ist die Vernunft, und die Aussprüche

derselben sind ganz unabhängig von der Errichtung eines Staats. Der Satz, daß Strafe nur im Staate nach dem Ausspruche eines positiven Richters verhängt werden könne, ist eine bloße willkührliche Hypothese, die nirgends erwiesen ist, und mir auch eines soliden Grundes gänzlich zu ermangeln scheint. Ich habe schon oben (S. 153.) die Gründe angegeben, welche mich bestimmen, auch im ausserbürgerlichen Zustande ein Strafrecht zu behaupten. Hier will ich noch insbesondere mich bemühen, darzuthun, daß es auch unter Staaten statt finden müsse.

Wenn der rechtliche Grund der Strafe eine vorsätzliche Beleidigung ist, und ihr Zweck darin besteht, daß dergleichen Ungerechtigkeiten immer weniger, und die Beleidiger durch die Vorstellung des gewissen Erfolgs der Strafe davon abgeschreckt werden; so muß die Vernunft die Anwendung der Strafe allenthalben billigen, wo wirklich eine solche Beleidigung statt hat. Der Richter im Staat übt nur das Recht des Beleidigten aus, er hat kein besonderes eigenthümliches Recht, daß er nicht erst von jenem erhalten hätte. Wenn also kein Richter da ist; so kann

der Beleidigte sein Recht selbst ausüben, folglich auch den bestrafen, welcher ihn muthwillig oder vorsätzlich beleidiget hat. Denn im außerbürgerlichen Zustande sollen vorsätzliche Beleidigungen so wenig seyn, als im Staate, folglich muß das Rechtsmittel, was ihnen hier entgegen wirkt, ihnen auch auffer dem Staate entgegenwirken dürfen, d. h. es muß in beiden Zuständen Recht seyn. Daß hier ein Dritter, dort blos die Parteien Richter sind, macht nichts aus. Denn am Ende, läuft doch bey rechtlichen Entscheidungen alles darauf hinaus, daß die Vernunft ihnen beystimme, und wenn jemanden nach positiven Formen Unrecht gesprochen; so behält er vor dem Richterstuhle der Vernunft doch Recht. Wer wird sagen, daß Sokrates mit Recht getödtet worden sey, weil es nach den positiven Formen des Rechts geschehen ist? — Verfährt also der Bestrafende nur wirklich nach der Vernunft, d. h. straft er nicht eher, als er in der That blos aus Uebermuth oder mit Vorsatz beleidiget ist, und straft er nicht härter als es nöthig ist, dieser Art von Beleidigungen entgegenzuwirken; so straft er mit Recht, so bald

er nur überhaupt sein Strafrecht nicht veräußert hat.

Aber, höre ich sagen, das ist eben die Schwierigkeit. Wer soll denn beurtheilen, ob ein Feind vorsätzlich, und nicht aus bloßer Verblendung beleidiget habe? Ich antworte: Es giebt gewisse Beleidigungen, von welchen man jedermann zumuthen kann, daß er sie für offenbare Beleidigungen erkenne, und von der Art sind die Thaten der Völker, welche alles Recht unsicher machen oder gar gänzlich vernichten würden, wenn sie allgemein wären. Wilde, barbarische Horden, welche einen ruhigen Staat, der sie nicht beleidiget, durch wiederholte Räubereien und Grausamkeiten beunruhigen, und sein Gebiet ohne Aufhören verletzen, verdienen gezüchtiget zu werden, nnd wer kann einen Strafkrieg gegen sie für unrecht erkennen? — Ist es nicht mehr Schande als Ruhm für die Europäischen Seemächte, daß sie sich von den Seeräubern der afrikanischen Küste unaufhörlich berauben und ihre Unterthanen zu Sklaven machen lassen, daß sie sich durch schimpfliche Tribute Sicherheit erkaufen? Könnte man wohl

daran zweifeln, daß es Recht wäre, an diesen räuberischen Staaten ein Beyspiel zu geben, wie es jedem Staate gehen müsse, welcher die Rechte anderer Völker so offenbar verhöhnet?

Es gilt demnach unter Staaten auch hier kein anderer Grundsatz als unter Privatpersonen: „So lange blos gestritten wird, wer Recht hat, „verlangt man blos Entscheidung, ohne den, „welcher Unrecht behält, wegen seiner Meinung, „daß Er Recht habe, zu bestrafen. So bald „aber ein offenbares Recht vorsetzlich verletzt „wird, so bald der eine ohne alles auch nur „scheinbare Recht beleidiget, verdient er Strafe „oder Züchtigung." Ich komme auf eine wüste Insel, baue mir ein Haus, bepflanze mir ein Stück Feld. Ein anderer kömmt und will mich vertreiben, weil er behauptet, meinen Boden schon vorher im Besitze gehabt zu haben. Wir können in Frieden nicht auseinander kommen; wir werden handgemein, ich überwinde ihn, er giebt nach und verspricht mich im ruhigen Besitz zu lassen. Hier ist kein Recht zur Strafe. Aber gesetzt er würde bundbrüchig, überfiele mich heimtückischer Weise von neuen, mich zu

bin-

binden, oder gar zu ermorden; habe ich kein Recht ihn für sein offenbares Verbrechen zu bestrafen? Bedarf es erst eines Staats, eines positiven Tribunals um eine solche That, als ein frevelhaftes Verbrechen, als eine heillose Verletzung alles Menschenrechts kennen zu lernen? — Es giebt Rechtsgesetze, die von aller Willkühr unabhängig sind, es giebt Verletzungen dieser Gesetze, welche kein positiver Richter zu bestimmen braucht, die zu allen Zeiten und unter allen Umständen dafür erkannt werden. Warum soll in solchen Fällen die Vernunft ihr Entscheidungsrecht aufgeben, und sich so lange unter das Laster beugen, bis positive und willkührliche Formen ihr zu Hülfe kommen?

Der Krieg ist zwar ein tumultuarischer Zustand, den die Vernunft nur aus Noth zuläßt, damit nicht alles Recht verhöhnt und mit Füßen getreten werde. Er wird also nur in so weit gebilliget, als er zur Erhaltung und Beschützung des Rechts selbst geführt wird. Daher verlangt die Vernunft, daß doch auch in ihm nach Rechtsgesetzen verfahren, daß gegen keinen Gewalt gebraucht werde, als wer wirklich be-

leidiget hat, und daß die Rechte aller, in wie weit sie nicht Beleidiger sind, auf das gewissenhafteste geschont werden. — Wenn nun ein Staat dafür hält, ein anderer Staat habe seine Rechte verletzt; so haben dieses doch nicht die einzelnen Unterthanen dieses Staats als Privatpersonen betrachtet, gethan, sondern ihr Repräsentant, der Souverain, dem sie aufgetragen haben, nicht andere Staaten zu beleidigen, sondern ihre Rechte nach Gewissen zu beschützen. Folglich darf im Kriege die Gewalt auch nur gegen den gerichtet seyn, welcher öffentlich oder im Namen des ganzen Volks handelt, gegen die Macht, welche im Namen des Staats feindlich agirt, also gegen die organisirten Staatskräfte, gegen das Vermögen, was dem gemeinen Wesen gehört. Denn ob gleich ein Staat aus lauter einzelnen Personen zusammengesetzt ist; so müssen diese doch in einem doppelten Verhältnisse gedacht werden, nemlich einmal als Staatsglieder, d. h. als solche Personen, welche gewisse Rechte und Verbindlichkeiten in Ansehung des Staats haben, und in dieser Hinsicht denselben mit bilden helfen,

indem sie entweder als Staatsorgane (Agenten) seinen Willen ausführen, oder als bloße Unterthanen ihm Pflichten leisten; und das andere Mahl als bloße Privatpersonen, denen der Staat selbst gewisse Rechte einräumen muß, indem er gewisse Verbindlichkeiten gegen sie zu erfüllen hat. Der Staat darf nicht das ganze Vermögen, die ganze Kraft eines einzelnen Gliedes, sondern nur einen proportionirlichen Theil desselben fodern. Wenn es nun seine Richtigkeit hat, daß der Krieg nicht mit den Privatpersonen, sondern mit dem Staate geführt wird; so wird auch folgender Grundsatz zugelassen werden müssen: „Alle Ge„walt eines Volks im Kriege gegen das andere, „darf nur gegen den Staat oder das Volk als „ein Ganzes, aber nie gegen die einzelnen „Personen, in wiefern sie bloße Privat„personen sind, rechtmäßiger Weise gerichtet „werden.“ Also wird aller Zwang im Kriege nur gegen diejenigen Kräfte und Güter gerichtet werden müssen, deren Inbegrif die höchste Gewalt ausmacht und woran diese Theil hat. Denn in derselben zeigt sich allein

der Staat. Da nun jedes Staatsglied zwar etwas beytragen muß, um die höchste Gewalt erzeugen zu helfen, doch aber auch mehrere Kräfte für sich behält, worauf der Staat keinen Anspruch hat; so darf der Feind auch nur gegen das, worauf der Staat selbst ein Recht hat, Gewalt brauchen. Dagegen muß das Volk, welches ein anderes bekriegt, alle diejenigen Rechte unangetastet lassen, auf welche der beleidigende Staat selbst kein Recht hat.

Zur näheren Bestimmung des rechtlichen Verhältnisses zwischen kriegführenden Völkern, muß man im Staate vorzüglich zwey Klassen von Mitgliedern unterscheiden: 1) den bewafneten Theil oder die Armee, welche den Willen des Souverains gegen ein anderes Volk mit Gewalt durchsetzen soll; 2) die unbewafneten Leute, welche wiederum theils Staatsbeamte oder thätige Agenten desselben, theils bloße Unterthanen oder leidende Mitglieder sind;

1) Die Armee ist gleichsam der rechte Arm des Staats, durch den er allen seinen Handlungen Nachdruck giebt, durch den er allein widerstehen oder angreifen kann; die übrigen Gliede

sind nur die Kanäle, welche dem Haupt=Organe der Macht Nahrung und Stärke zuführen. Wer die Armee überwindet oder schwächt, greift den Staat unmittelbar ans Herz; wenn also ein Volk gegen das andere streitet; so muß Armee mit Armee, bewafnete Mannschaft mit bewafneter Mannschaft fechten. Hier ist man sicher den Staat selbst zu verwunden, nicht Privatgüter zu treffen, woran der Feind selbst kein Recht hat, nicht Kräfte, die gar nicht gegen uns gerichtet, folglich auch gar nicht feindselig sind, welche anzutasten also unrecht seyn würde. Immer gebraucht ein gerechter Staat doch nur um deswillen Gewalt, weil der Feind andern Vorstellungen nicht Gehör geben will. Die gerechte Absicht ist, den Feind, durch die Vorstellung der grösseren Macht zum Nachgeben zu bewegen. Hieraus fließt der Grundsatz, daß alle Gewalt gegen den Feind offenbar seyn, d. h. sich ihm als Gegengewalt ankündigen müsse. Jede heimliche, arglistige Verletzung, Mordbrennerey, Meuchelmord der Generale, Anstiftung von Meutereyen in der Armee ꝛc. werden zu allen Zeiten als braver und

gerechter Nationen gänzlich unwürdige Mittel gemisbilliget. Der Feind muß sich als Gegner ankündigen. Spione werden allenthalben als Verbrecher bestraft, Recognoscirenden wird nur Gewalt entgegengesetzt. Alles, was an sich betrachtet, d. h. in jeder Rücksicht unrecht ist, darf sich auch keine Armee gegen die andere, kein Staat gegen den andern erlauben. Daher sind alle die Maaßregeln, bey welchen die, welche sie ausführen, unmoralische, treulose, niederträchtige Handlungen thun müssen, bey welchen Menschen zu solchen Handlungen überredet, bestochen, gezwungen werden müssen — solche Maaßregeln sind von jeher von allen Fürsten, welche auf Rechtschaffenheit noch etwas hielten, verworfen worden, und wer sich ihrer bedient hat, ist dem Tadel der Nachwelt nie entgangen. Die Diener eines fremden Staats zu Verräthern, Bürger eines andern Landes zu Aufwieglern zu machen, Meutereyen heimlich zu unterstützen, die Unterthanen gegen ihre Obrigkeit aufzuhetzen, Gesetzlosigkeit, Tumult und Blutvergiessen in einem andern Staate durch geheime Kunstgriffe zu veranlassen u. s. w. sind an sich niederträch-

tige Handlungen, die unter keinen Umständen recht seyn können.

Die Armee zu schlagen, zu zerstreuen, zu schwächen, sie durch rechtmäßige Abschneidung der Lebensmittel zum Rückzuge oder zur Ergebung zu nöthigen, sie gefangen zu halten u. s. w. sind Beyspiele rechtlicher Zwangsmittel. Wenn sich aber die bewafneten Leute der Gewalt des Feindes ergeben, wenn sie durch die That selbst erklären, daß sie keine Gegengewalt mehr gebrauchen wollen oder können; so hat der Feind kein Recht, sie zu tödten oder zu mishandeln, sondern nur, sie zu zwingen, in einem Zustande zu verbleiben, wobey er versichert seyn kann, daß sie ihre Kräfte nicht weiter gegen ihn gebrauchen. Denn so bald die Armee aufgelößt ist, so bald der Soldat aufhört Werkzeug des Staats zu seyn, erscheint er vor seinem Widersacher blos als Mensch, und dieser ist ihm alle Pflichten der Menschlichkeit schuldig.

Die Gewalt muß durch Organe des Staats und gegen Organe des Staats gerichtet seyn. Bürger, die in ihren Werkstätten arbeiten, Bauern, welche ihre Felder beackern, Frauen

die ihr Haus bestellen ꝛc. sind keine Organe des Staats. Wenn Soldaten diese angreifen und mishandeln; so betragen sie sich nicht als Glieder einer Armee, sondern als Räuber, welche bestraft werden müssen. Denn es streiten Staaten mit Staaten, nicht Privatpersonen des einen Landes mit den Privatpersonen des andern. Daher dürfen auch die Soldaten im Kriege begriffener Staaten nicht anders gegen einander Gewalt brauchen, als in wie weit sie dazu commandirt werden, und in wie weit dieses nach Gesetzen geschieht, nach welchen beide Parteien, so wie alle mit einander in Krieg verwickelte Nationen handeln können. Warum werden Meuchelmord und Brunnenvergiftungen für schändliche Mittel im Kriege gehalten? Unstreitig aus keinem andern Grunde, als weil sie **zu viel** angreifen. Das Kriegsgesetz verstattet blos die Willkühr des andern zu zwingen. Hierzu gehört aber, daß er den Widerstand vor sich sehe, damit er sich zum Nachgeben entschließen könne. Daher fodert der Krieg einen offenbaren Angriff, der, wenn auch die Vorbereitungen dazu durch List versteckt sind, dem Feinde doch, wenn er

geschieht, den Entschluß frey läßt, nachzugeben oder bis auf den Tod zu widerstehen. Aber wer seinen Feind im Schlafe oder von hinten, vielleicht unter der Maske der Unschuld und Freundschaft tödtet, giebt ihm gar keinen Widerstand zu erkennen, macht also die Erklärung seines Entschlusses, nachzugeben unmöglich und beweiset daher Mordlust, nicht Muth, sein Recht zu behaupten. Der Brandstifter und Nahrungsvergifter setzt so gar die Güter solcher Menschen in Gefahr, die gar nicht gegen ihn Gewalt brauchen, und beweiset daher von doppelter Seite seine niederträchtige Denkart. — Aber die Armee handelt recht, wenn sie, so lange es nur immer möglich ist, durch alle gesetzliche Mittel den Feind zu überwinden sich bemühet, und dieses Bestreben muß selbst der Feind haben. Denn er weiß, daß sie das Werkzeug ihres Souverains ist, das seine Pflicht erfüllt, wenn es ihm gehorcht. Daher kann sich nie ein Volk anmaßen, eine Armee deshalb zu bestrafen, weil sie ihm durch ihren Muth und ihre Tapferkeit Schaden gethan hat. Dieses würde eine Anmaaßung seyn, die Tugend zu bestrafen,

Denn welcher Souverain im Streite Recht habe, darüber kömmt der Armee kein rechtlich gültiges Urtheil zu, und sie kann daher für ihres Souverains Schuld nicht verantwortlich gemacht werden.

2. Was die übrigen Unterthanen betrift; so darf die Gewalt des Feindes im Kriege gegen dieselben so groß seyn, als die rechtmäßige Gewalt des gegen ihn kriegführenden Regenten gegen dieselben seyn kann. Denn nach dieser Regel ist die Gewalt des Feindes immer nur gegen die höchste Macht im Staate gerichtet und bleibt daher in ihren rechtlichen Schranken. Folglich muß dem Feinde ein Recht zukommen, a) in dem feindlichen Lande, welches er inne hat, die gewöhnlichen Abgaben zu erheben; b) solche neue Abgaben, Contributionen und Dienste von den Unterthanen zu verlangen, als ihr Beherrscher würde haben fordern dürfen. Die Obrigkeiten dürfen gezwungen werden, die Befehle des Feindes auszuführen, und die Unterthanen dürfen dem Feinde gehorchen, wenn sie ihr eigner Regent gegen dessen Gewaltthätigkeiten nicht mehr beschützen kann.

Kein Edelmann, Bürger oder Bauer ist daher zum Widerstande gegen feindliche Armeen berechtiget. So gar der eigne Landesherr müßte eine solche Widersetzlichkeit bestrafen. Sollten sie dazu berechtiget seyn; so würde auch die feindliche Armee berechtiget seyn müssen, alle Unterthanen als eine feindliche Gegenarmee zu behandeln, welches aber, wenn der Staat ausdrücklich nur eine gewisse Zahl Menschen dazu organisiret, widerrechtlich ist.

Die feindliche Armee kann aber aus dem Grunde des Krieges nie ein Recht haben, das Leben unbewaffneter Unterthanen anzugreifen, ihre Personen zu quälen und sie beliebig zu behandeln, ihre Güter, worauf selbst ihr eigner Staat kein Recht hat, zu zerstören, und sie zusammen zu rauben, oder seine Foderungen ohne Regel und Proportion, von jedem, den ihm der Zufall in den Weg führt, zu erpressen. Brandschatzungen, Beraubung des Privateigenthums, Plünderungen der Städte und Ländereyen, wo man es dem Belieben der Soldaten überläßt, was sie jedem lassen oder nehmen wollen, sind ewige Schandmale für die Nationen, welche sie erlauben.

Aus diesen Bemerkungen ergiebt sich also, daß die Vernunft, ob sie gleich den Krieg unter gewissen Umständen zulassen muß, ihn dennoch Regeln unterwerfe, welche diesen anscheinend gesetzlosen Zustand, wenigstens gewissermaßen wieder unter die Vernunft bringen, damit dabey die Menschheit nicht gänzlich verunstaltet werde, und damit die Menschen, wenn sie auch oft, wie wilde Thiere gegen einander wüten, doch auch in diesem Zustande der Rohheit Gelegenheit finden, sich als gerecht gut und edel gegen einander zu zeigen.

Aber wie weit geht denn das Recht des siegenden Staats über den Besiegten? — Offenbar nicht weiter, als den Besiegten zu zwingen, daß er sein bestrittenes Recht anerkenne, folglich auch, sich gegen den Ueberwundenen in einen Zustand zu versetzen, welcher nothwendig ist, um gegen erneuerte Angriffe, die seine Güter zerstören könnten, sicher zu seyn. Ist also das Volk, welches besiegt worden ist, ein räuberisches Volk, ein wilder Haufe, ohne Ordnung und Gesetze,

das stets geneigt ist, die Ruhe anderer Staaten zu stören, ist die Ursache des Krieges gerade eine solche willkührliche Störung der allgemeinen Sicherheit gewesen; so wird der Sieger ein Recht haben, dieses Volk zu zwingen, eine solche Verfassung anzunehmen, die ihn vor dergleichen räuberischen Angriffen sichert. Ein Volk, das die Rechte anderer Völker nicht anerkennt, kann selbst auf keine Rechte Anspruch machen. Es muß sich gefallen lassen, mit einem andern schon bestehenden Staate vereiniget zu werden. Das Recht zu einer solchen Vereinigung giebt ihm das ungerechte Volk durch seinen feindseligen Angriff. — Ist aber der Krieg unter Völkern, welche Rechte und Verbindlichkeiten wechselseitig anerkennen, und betrifft er blos ein streitiges Recht; so kann der Sieger nichts weiter verlangen, als daß ihm das streitige Recht zugestanden und er im Besitze desselben sicher gestellt werde. Ein Zwang der größer ist, als ihn dieser Zweck erfodert, ist Unrecht und Beleidigung des besiegten Volks. Ist der Sieger der Ungerechte, der gar kein Recht anerkennt; was kann man ihm dann für Rechtsregeln geben? — Nur so viel ist gewiß, daß

er durch alle Macht und durch alle Gunst des Glücks doch nimmermehr das Recht für sich gewinnen kann, und daß, so wie er in keinem andern es anerkannt hat, auch er es sich werde gefallen lassen müssen, wenn Niemand das seinige anerkennt.

— B.

Von den Verträgen zwischen Staaten.

Unstreitig sind Staaten eben so gut, wie Privatpersonen verbunden, ihre Verträge zu halten, Denn sollte es ihrem Belieben anheim gestellt seyn, ob sie einen geschlossenen Vertrag halten wollen oder nicht? — Was ist so dann ein Vertrag? Das hieße ja eben so viel, als, es gäbe gar keine Verträge unter Völkern. Was einige Philosophen meynen, den Vergleichen der Völker komme nicht eine so strenge Verpflichtung zu, als den Privatcontracten; so kann der Sinn ihrer Meynung nur seyn, daß Volksverträge unter mehreren Einschränkungen geschlossen werden. Diese Einschränkungen müssen aber doch allgemeine Regeln und folglich al-

len den Vertrag schliessenden Partheyen bekannt seyn und von ihnen genehmiget werden. Sie müssen folglich von der Beschaffenheit seyn, daß sie den Partheyen offen mitgetheilt werden können, ohne daß sie dadurch bestimmt werden, den Vertrag nicht zu schließen. Das sicherste Kennzeichen, woran ein Staat erkennen kann, ob er unrecht thue, wenn er einen Vertrag aufhebt, ist, wenn er sich frägt, ob der Vorwand unter welchem er ihn bricht, eine Regel sey, welche auch der andere bey Abschliessung desselben, als ein Grund den Vertrag aufzuheben, sich vorgestellt habe. Wenn dieses wirklich der Fall ist; so wird auch Niemand eine Treulosigkeit darin finden. Wenn ein Staat mit den andern einen ewigen Frieden abschließt, dieser aber bedrohet jenen aufs neue mit seinen Rüstungen; so wird Niemand den ersteren eines Friedensbruches beschuldigen, wenn er zuerst los schlägt. Wenn ein Staat den Vertrag des andern so auslegt, daß dieser sein ganzes Interesse, sein ganzes Wohl beym Abschlusse desselben dem Wohle des andern aufgeopfert haben müßte; so muß jedermann diese Auslegung für falsch erklären. Denn ein

solcher Vertrag würde an sich null und nichtig seyn. Allen Volksverträgen liegen folgende einschränkende Regeln zum Grunde: a) daß sie nicht blos Privatzwecke des Regenten zum Gegenstande haben, und dem Interesse des Volks nicht widersprechen. Denn Niemand schließt einen Vertrag, der seinem Interesse gänzlich zuwider ist; b) daß die wesentlichen Rechte des Volks dadurch nicht veräussert werden; c) daß er keiner offenbaren Pflicht des Vertragschliessenden widerspreche.

Daß über die Contracte der Völker mehr Stritigkeiten entstehen, als über die Verträge der Privatpersonen, ist eine natürliche Folge des Zustandes, in welchem sie sich befinden, wo es keinen dritten mit Macht versehenen und gültigen Richter giebt, sondern wo jeder ein Recht behauptet, sein eigner Richter zu seyn. Die Partheyen werden daher weit öfter, durch ihr besonderes Interesse verleitet, jene Regeln falsch anwenden, und darüber in Zwiespalt gerathen, ob der Fall, wo der Vertrag der Uebereinkunft zufolge, gelten oder nicht gelten müsse, da sey? Allein die unpartheyische Nachwelt, wird, wenn

sie

sie alle Arten vor sich hat, selten über das Recht der Partheyen in Zweifel seyn. Im bürgerlichen Zustande sichert uns die Macht der Obrigkeit, daß jeder die Bedingungen des geschlossenen Vergleichs erfüllen müsse; im ausserbürgerlichen Zustande muß jeder selbst dafür wachen, daß ihm der andere auch den Vertrag halte. Und da die Partheyen nicht immer geneigt seyn werden, ihre Verträge zu erfüllen, so bald sie ihnen lästig werden, und sie sich vor der Macht des andern nicht scheuen; so wird freylich hier weit eher ein Grund zum Bruche des Contracts da seyn können, als in bürgerlichen Verhältnissen. Aber die Gesetze der Verträge sind doch in beyden Zuständen dieselben; nur, daß in dem einen Stande der Fall, wo das Gesetz den Bruch des Vertrags verstattet, leichter vorkommen kann, als in dem andern. Wenn der Bürger einer Stadt versprochen hat, zum Löschen sich einzufinden, so bald in einem gewissen Theile der Stadt Feuer ist; wird man ihn für einen Treulosen erklären, wrnn er zu einer Zeit nicht erscheint, wo sein eignes Haus in Flammen

steht? — Wenn aber dieses ist, wie kann man denn verlangen, daß ein Volk einem andern den versprochenen Beystand leisten soll, wenn es selbst von äussern oder innern Feinden angegriffen wird, oder wenn Hungersnoth und Pest sich bey ihm einfindet? — Werden hierdurch die Grundsätze der Verträge geändert? — Kann wohl ein Staat bey Abschließung eines Hülfsvertrags dem andern zumuthen, daß er die Hülfe auch alsdann geben solle, wenn er es ohne seine eigne größte Gefahr nicht zu thun im Stande ist? — Und wenn ein Staat sich gegen den andern verbindet, nicht anders als mit ihm zugleich Frieden zu machen? Schließt ein solcher Vertrag, wörtlich genommen, nicht schon an sich eine Ungerechtigkeit in sich? — Denn wie nun, wenn der andere dem Gegner ungerechte Bedingungen vorschlägt, ihn bis aufs äusserste zu treiben sich vorsetzt? — Kann sich ein Staat verpflichten, ihn in seinen Unbilligkeiten zu unterstützen? Muß man also sein Versprechen nicht nach den höheren Grundsätzen der natürlichen Gerechtigkeit auslegen, wornach er nur

nicht durch heimliche Traktaten, oder durch List den andern bevortheilen, und nicht eher Frieden schließen will, als wenn es gemeinschaftlich nach Grundsätzen der Billigkeit und Gerechtigkeit geschehen kann? Freylich behalten dergleichen Tractaten immer etwas Schwankendes, indem jede Parthey sich vorbehält, die Anwendung der Regel selbst zu bestimmen.

Ein anderer Umstand, der nicht vergessen werden darf, ist: daß das Interesse des Staatsagenten mit dem Interesse des Volks leicht in dergleichen Tractaten vermischt werde. Denn er bringt sehr viel Schwankendes in die Völkerverträge. Der Grundsatz, daß das persönliche Interesse des Fürsten von dem Interesse des Staats, dem er vorsteht, verschieden sey, und daß ein Vertrag, dem blos das erstere zum Grunde liegt, für den Staat nicht verbindlich seyn könne, ist allgemein anerkannt, und in der Vernunft hinreichend gegründet. Wer wird glauben, daß das Versprechen, welches Franz der Erste in seiner Gefangenschaft an Karl V. that, um sich seine persönliche Freyheit zu ver-

schaffen, die französische Nation binden konnte? — Dennoch sind die Fälle selten, wo es ganz evident ist, daß in einem Vertrage das Nationalinteresse auf Kosten des Privatnutzens des Fürsten gänzlich aufgeopfert sey. In Staaten, wo unumschränkte Fürsten herrschen, wird daher wenig auf dauerhafte und feste Verträge zu rechnen seyn, nicht weil die Verbindlichkeit derselben geringer ist, sondern weil es oft zweifelhaft ist, was im Namen des Staats und was auf die bloße Privatauktorität des Staatsagenten geschehen ist. Sucht man einen allgemeinen Grundsatz, wornach die Gültigkeit der Verträge souverainer Herren beurtheilt werden kann; so müßte es folgender seyn: Ein Vertrag, in welchem das ganze Volk nach vernünftigen Gründen zu der Zeit wo er geschlossen wurde willigen kann, ist für dasselbe verbindlich, wenn er von seinem Regenten abgeschlossen ist.

Daß auch im Kriege und in der Noth geschlossene Verträge gehalten werden müssen, ist

ganz klar, weil man durch die entgegengesetzte Regel dergleichen Verträge gänzlich vernichten, und dadurch das einzige Mittel, das Elend der Menschen zu mildern und in einen ruhigen Zustand zu gelangen, ohne den Feind gänzlich auszurotten, zerstören würde, welches doch die Vernunft unmöglich billigen kann. Daß aber durch dergleichen Verträge nicht die wesentlichen Güter der Nation oder die Rechte eines dritten verletzt werden, wird dabey immer vorausgesetzt, weil diese nach der Vernunft für keinen Preis aufgeopfert werden dürfen. Wenn das Beste der Menschheit als die oberste einschränkende Bedingung aller Verbindlichkeiten angenommen werden soll; so kann dieses doch in nichts anders als in die Erhaltung der Rechte, selbst in jedem einzelnen Individuo gesetzt werden, wenn das Princip richtig seyn soll. Denn was ist die Menschheit noch, wenn man sie rechtslos macht?

C.

Von einem Staatenverein als dem einzigen Mittel die Kriege zu vertilgen.

Krieg ist und bleibt ein Zustand der Ungerechtigkeit. Denn wenn auch ein Staat die vollgültigsten Gründe hat, ihn anzufangen; so ist es doch unmöglich zu verhüten, daß im Verlaufe desselben nicht täglich Ungerechtigkeiten von der Armee und den dabey nothwendigen Leuten begangen werden. Es ist unmöglich, daß selbst der vollkommenste Souverain seine Soldaten so einschränke, die Grenzen der Gewalt so bestimme, daß die Willkühr derer, welchen die Ausführung anvertraut ist, nicht tausend Ausschweifungen unter dem Schein des Rechts begehen. Ueberdem ist doch selbst der gerechteste Theil im Kriege immer nur Parthey, und sein Urtheil in seinen eignen Angelegenheiten muß ihm selbst verdächtig scheinen, da Niemand ganz sicher seyn kann, ob er sich nicht durch seinen Privatvortheil verleiten läßt, zu günstig für sich selbst zu

sprechen. Er kann daher niemals das entgegengesetzte Urtheil der andern Parthey für schlechthin verwerflich erklären, und da diesen ebenfalls ein Recht zugestanden werden muß, ihr eignes Urtheil für gültig zu halten und darnach zu handeln; so ist in diesem natürlichen Zustande der Staaten schlechterdings kein Mittel zur rechtlichen Vereinigung; die continuirlich auf einander folgenden Kriege müssen in alle Ewigkeit die Welt zerrütten und die Gerechtigkeit unter Völkern unmöglich machen, so lange es so bleibt.

Das einzige Mittel einen solchen rohen Zustand der Staaten aufzuheben, ist: daß sie selbst unter einander nach der Analogie einer bürgerlichen Verfassung einen Verein schließen, und ein Staatensystem bilden, worin ihre Rechtsstreitigkeiten in der Form eines Prozesses durch Urtheil und Recht entschieden werden, und wo die gemeinschaftliche Gewalt der Staaten jede einzelne Parthey zwingt, sich bey dem Ausspruche der letzten Instanz zu beruhigen. So entfernt der Zeitpunkt auch seyn mag, wo eine Verbindung dieser Art in der Wirklichkeit zur Ausführung ge-

bracht werden mögte; so gewiß ist es doch, daß es die Pflicht aller Staaten erfodert, die Annäherung dieses Zeitpunkts zu beschleunigen, und daß es selbst ihrem eignen wahren und wohlverstandenen Vortheile am angemessensten seyn wird, wenn eine solche Union jemals zu Stande kömmt, oder wenn sie wenigstens Verbindungen treffen, die sich, den Folgen nach, ihr näheren.

Zweyter Theil.

Tugendlehre.

Einleitung.

I.

Deutlicher Begriff von der Tugendlehre.

Die größte Vollkommenheit des Menschen besteht darin, daß er eine unüberwindliche Fertigkeit und Geschicklichkeit habe, das zu thun, was die Pflicht von ihm fodert. Diese Fertigkeit aber hat der Mensch nicht von Natur. Es giebt vielmehr eine Menge Ursachen in dem natürlichen Menschen, nämlich die Affekten und Neigungen der Sinne, welche der moralischen Gesinnung entgegenstreben. Bringt es jemand dennoch durch seine eigne Bemühung dahin, daß er alle sinnlichen entgegenarbeitenden Antriebe durch die Idee des Guten einschränken, und seine Kräfte nach derselben allein bestimmen kann; so besitzt er Tugend. Sie ist die Fertigkeit, sich selbst durch die Idee der Pflicht zu zwingen, die

Geschicklichkeit sich lauter solche Zwecke vorzusetzen und zu betreiben, welche mit dem Begriffe des Guten übereinstimmen, eine moralische Stärke der Seele, alle Zwecke zu verwerfen, die nicht unter das Sittengesetz passen, wenn sie sich auch von der angenehmsten Seite empfehlen, oder mit den schrecklichsten Folgen drohen sollten. Hierin besteht überhaupt die tugendhafte Gesinnung, und in dieser Hinsicht giebt es nur Eine Tugend. Sodann aber wird die Tugend auch nach den verschiedenen Zwecken bestimmt, welche durch diese Gesinnung hervorgebracht werden sollen, und da die Hervorbringung eines jeden Zwecks verschiedene Fertigkeiten erfodert; so erhalten diese, ob sie gleich sämmtlich von einem Geiste belebt werden, verschiedene Namen, und es entstehen viele Tugenden, als: die Mäßigkeit, Treue, Wohlthätigkeit u. s. w. welche zwar verschiedene Zwecke, jedoch so weit sie ächte Tugenden sind, sie alle um eines gemeinschaftlichen Grundes willen, hervorbringen.

Die Tugendlehre handelt also von den moralischen Zwecken der Menschen und von den sich auf sie beziehenden Pflichten und Tugenden.

II.

Von den moralischen Zwecken der Menschen.

Vollkommenheit und Glückseligkeit sind die beyden Gegenstände, wornach der Mensch von Natur strebt, und welche er sich beständig zum Zwecke macht. Diese ist das Bedürfniß der empfindenden Natur. So lange sie nicht da ist, fehlt dem Menschen immer noch etwas, er kann nicht eher mit seinem ganzen Zustande zufrieden seyn, als bis er glücklich ist. Jene ist das Bedürfniß des denkenden Wesens in dem Menschen. Er strebt darnach alle seine Kräfte harmonisch zu erweitern, weil er dadurch geschickt wird, Endzwecke zu fassen, und seine Absichten auszuführen. Das Vermögen aber, nach vorgestellten Zwecken zu handeln, ist das wesentliche Kennzeichen der Vernunft. Der Trieb nach Vollkommenheit ist also in der menschlichen Vernunft selbst gegründet.

Beyde erkennet die Vernunft für nothwendige Gegenstände unseres Willens. Wer sie beyde vereiniget besitzt, hat alles was er wünschen kann. Dennoch werden sie weder jede ein-

zeln für sich, noch zusammengenommen für uneingeschränkte Güter gehalten, sondern nur, in wie weit sie unter den Einschränkungen des sittlichen Gesetzes möglich sind. Glückseligkeit ist der allgemeine Wunsch eines jeden Menschen, und wir müssen denselben für gerecht erkennen. Daher können wir nach sittlichen Grundsätzen unser Wohlseyn nur in so fern wollen, als wir dadurch das Wohl anderer nicht hindern, in wie weit wir unser Wohl nicht durch die Störung oder Vernichtung des Wohlseyns anderer befördern. Die Glückseligkeit anderer muß uns ebenfalls am Herzen liegen, und die Vernunft gebietet uns, dieselbe, wo wir nur wissen und können, zu befördern. Unser eignes Wohl suchen wir schon von selbst, aus Neigung. Die Pflicht hat daher dabey weiter nichts zu thun, als diese Neigung theils in den gehörigen Schranken zu halten, damit die vernünftigen Zwecke anderer nicht verletzt werden, und unsere moralische Würde nicht über dem Genusse verloren gehe, theils sie auf eine solche Art zu befriedigen, daß dadurch zugleich der andere Hauptzweck unserer Natur, nämlich die

tuͤglichſte Vollkommenheit derſelben erreicht wird.

Vollkommenheiten beſitzt derjenige Menſch, welcher durch ſeine Kräfte allerley Zwecke leicht hervorbringen kann. Jede Geſchicklichkeit etwas mit Leichtigkeit zu thun oder zu machen, was wir oder andere wünſchen, iſt eine beſondere Vollkommenheit, wie die Fertigkeit im Klavierſpielen, im Reden, im Fechten, im Heilen der Krankheiten u. ſ. w. Aber es giebt auch eine Vollkommenheit, welche ſchlechthin die Vollkommenheit des Menſchen ausmacht, und die in der Geſchicklichkeit beſteht, jedesmal der Stimme der Vernunft gegen alle Antriebe der entgegenſtehenden Neigungen zu gehorchen, oder das moraliſche Geſetz zur Triebfeder ſeiner Handlungen zu machen. Dieſes iſt die moraliſche Vollkommenheit, und hierin beſteht der höchſte Zweck, den ſich ein Menſch vorſetzen kann. Unſer moraliſcher Vorſatz muß daher ſeyn, alle übrigen Vollkommenheiten unſrer Natur ſo einzurichten, daß ſie zu derſelben paſſen, oder ihr untergeordnet ſind. Die moraliſche Vollkommenheit beſteht in dem richtigen, durch die

Vernunft geleiteten Gebrauche aller übrigen Kräfte und Vollkommenheiten der menschlichen Natur. Setzet, das jemand Gesundheit des Leibes, Witz und Verstand, Geschicklichkeiten, Geld und Güter ꝛc. in vollem Maaße besitze; so hat er zwar viele Vollkommenheiten, aber moralisch vollkommen ist er doch deshalb noch nicht zu nennen. Wenn er aber alles, was ihm die Natur verliehen oder seine Kunst erworben hat, nur allein nach vernünftigen Grundsätzen gebraucht und anwendet, wenn er nur moralische Zwecke dadurch zu erreichen bemüht ist; so äußert er einen guten moralischen Willen, gesetzt die vorhergenannten Vollkommenheiten wären bey ihm auch nicht in einem so hohem Grade vorhanden, als bey andern.

Die moralische Vollkommenheit kann der Mensch nur durch sich selbst in sich hervorbringen. Denn sie ist eine Beschaffenheit des freyen Willens, deren Wesen darin besteht, daß sie selbst durch eigne Freyheit, ohne den Einfluß fremder Ursachen erzeugt ist. Es ist ein Widerspruch, wenn man sagt: Ich oder ein anderer hat diesen Menschen moralisch gut gemacht.

Denn

denn was ein anderer an dem Menschen thut, kann ihm in moralischer Rücksicht nicht beygemessen werden. Was aber in dem Menschen moralisch ist, muß er selbst aus eigner Freyheit thun. Die moralische Vollkommenheit ist daher nur der selbsteigne unmittelbare Zweck eines jeden. Denn da wir diese nicht von Natur besitzen, die Vernunft aber dieselbe uns als den höchsten Zweck unseres Seyns vorhält; so ist es Pflicht, daß wir uns aus allen Kräften bemühen, dieselbe zu erreichen. Die natürliche Neigung treibt uns nicht von selbst dazu an; daher müssen wir uns innerlich selbst dazu nöthigen d. h. es ist Pflicht uns moralisch zu vervollkommnen.

Was unsre eigne Glückseligkeit betrift; so haben wir alle schon von Natur eine große Begierde darnach. So bald wir etwas kennen lernen, wodurch dieselbe erreicht wird; so sind wir von selbst geneigt, uns darum zu bemühen; und ein innerer Zwang dazu, eine Pflicht sich glücklich zu machen, wäre etwas ungereimtes, da Pflicht ein Hinderniß von Seiten der Begierden voraussetzt, welches in Betreff der Glückseligkeit

gar nicht statt findet, da vielmehr alle Begierden nach der Glückseligkeit streben, und diese wirklich zu machen, antreiben.

Aber dennoch haben wir eine Menge Pflichten, welche sich auf unsre eigne Glückseligkeit beziehen, und welche theils die Schranken, theils die Mittel, theils die Art des Wohlseyns betreffen, welches wir uns wünschen, und welche bestimmen, wie die Glückseligkeit der moralischen Vollkommenheit untergeordnet werden müsse. Diese Handlungen werden also ebenfalls moralische Zwecke seyn.

Allein da Vollkommenheit und Glückseligkeit allgemeine Zwecke aller Menschen sind und seyn sollen; so muß nach der Vernunft, jedem daran gelegen seyn, nicht nur daß er, sondern daß sie auch jeder andere erreiche, und da das Letztere oft nur durch fremde Beyhülfe möglich ist, oder doch wenigstens erleichtert wird; so muß es sich vernünftiger Weise jedermann zur Maxime machen, fremde Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, so viel ihm möglich ist, und so viel es nur immer das moralische Gesetz verstattet, zu befördern.

Wir haben im Allgemeinen keinen natürlichen Drang, uns für andere zu intereſſiren, und ihre Vollkommenheit ſo wie ihr Wohlſeyn mit Aufopferungen zu befördern, wenn wir keinen Vortheil für uns ſelbſt vorausſehen. Aber da doch die Vernunft es will, daß wir uns, beyde zum Zwecke machen; ſo iſt ein innerer Vernunftzwang oder eine Pflicht dazu da, welche ihre Stärke inſonderheit alsdann zeigen muß, wenn unſre ſelbſtſüchtigen Neigungen mit jenen Zwecken in Widerſtreit kommen oder den letzteren von unſerem eignen Wohlſeyn etwas aufgeopfert werden muß.

Die moraliſche Vollkommenheit anderer, iſt zwar lediglich ihr eignes Werk, da ſie ganz allein durch Freyheit des Subjects ſelbſt gewirkt werden muß, aber zu den phyſiſchen Vollkommenheiten derſelben können wir vieles beytragen, indem wir ihren Verſtand aufklären, ihre Neigungen und ihr Temperament an gewiſſe Schranken gewöhnen, ihre äußere Lage verbeſſern, und auf dieſe Weiſe, eine Menge Hinderniſſe wegſchäffen, welche der Aeußerung ihres freyen Willens und folglich der Offenbarung

ihres sittlichen Charakters entgegen sind. Auf diese Art können wir also wenigstens einen indirekten Einfluß auf die moralische Cultur anderer erhalten, und sie muß daher ein mittelbarer Zweck unsrer Handlungen seyn. Wir müssen in der Voraussetzung handeln, daß der freye Wille anderer sich mit unsern Wirkungen vereinigen wird.

III.

Eintheilung der Pflichten.

Man kann die Pflichten eintheilen:

I. In Ansehung der Gesetze, welche die Verpflichtung hervorbringen, in Rechtspflichten und Tugendpflichten, je nachdem die Rechte anderer uns gewisse Handlungen gebieten, oder die Vernunft uns befiehlt, unsre Handlungen durch moralische Maximen bestimmen zu lassen, und bey unserm Thun uns gewisse Zwecke vorzusetzen. So fodert das Recht unseres Gläubigers, daß wir ihn zur bestimmten Zeit bezahlen, wir mögen es aus einem

Beweggrunde thun, aus welchem wir wollen. Die Rechtsverbindlichkeit wird erfüllt, wenn er nur zur rechten Zeit bezahlt wird. Aber meine Vernunft fodert auch innerlich, daß mich die Maxime der Gerechtigkeit, wornach ich aus Achtung gegen die Rechte anderer, meine Schulden bezahlen soll, dazu bestimme. Nur wenn die letztere Maxime Bestimmungsgrund meiner Handlungen ist, wird die Tugendpflicht erfüllt. Man pflegt sonst auch jene Zwangspflichten, diese Gewissenspflichten zu nennen, weil zur Vollbringung jener ein äußerer Zwang zur Handlung, zur Vollbringung dieser nur eine innere Nöthigung durchs Gewissen statt findet. Die Rechtspflichten sind in der Rechtslehre angezeigt worden, hier haben wir es nur mit Tugendpflichten zu thun. Die Handlungen welche die Rechtspflichten fordern, fliessen auch aus der Befolgung der Tugendpflichten, nur daß bey letzteren innere, bey ersteren blos äußere Gründe die Triebfedern sind.

2. In Ansehung der Zwecke, welche durch die Pflichten befördert werden sollen, in solche

welche die Vollkommenheit und in solche welche die Glückseligkeit zum Gegenstande haben. Erstere zielen sämmtlich auf unmittelbare oder mittelbare Beförderung der moralischen Vollkommenheit ab; letztere beabsichtigen eine Glückseligkeit, die entweder selbst Beförderungsmittel der moralischen Gesinnung ist, oder sich doch mit derselben vollkommen verträgt.

3. In Ansehung der Subjekte, welche jene Zwecke haben und in welchen wir sie befördern sollen, sind es entweder Pflichten gegen uns selbst, oder Pflichten gegen andere Menschen — Selbstpflichten oder Nächstenpflichten. Zwar sollen wir auch Glückseligkeit und Vollkommenheit in der übrigen lebendigen und todten Natur nicht gering achten, sondern sie vielmehr allenthalben erhalten und befördern. Aber beides sind doch nicht die Zwecke der unvernünftigen Sachen selbst, sondern nur Zwecke, welche vernünftige Wesen bey diesen Dingen haben sollen. Also erfodert es die Selbstpflicht, die vernunftlosen Geschöpfe nach vernünftigen Ideen zu behandeln, indem sich ein jeder dabey in seiner moralischen Würde zeigt.

Eben so gehören auch die Religionspflichten zu den Pflichten gegen die Menschen. Denn der Gottheit selbst können wir ihre Zwecke nicht befördern helfen, da sie gar keines Beystandes bedarf. Daß wir aber unsre Pflicht als einen göttlichen Befehl verehren, und uns alle Mittel zu Nutze machen, welche diesen Gedanken beleben, ist eine Pflicht, wodurch die sittliche Cultur der Menschheit sowohl in uns als andern beabsichtiget wird.

IV.

Von dem, was vorausgesetzt wird, wenn jemand durch Pflichten verbunden werden soll.

Wir haben oben *) die moralische Natur des Menschen zergliedert. Daß jemand diese habe, kann ihm nicht zur Pflicht gemacht werden, sondern nur dem, welcher sie besitzt, können Pflichten auferlegt werden. Auch daß jemand seine sittliche Anlage in sich erkenne, kann ihm nicht befohlen werden, sondern ist eine noth-

*) S. die Einleitung in das ganze Werk.

wendige Folge der Reflexion über sich selbst. Denn hier drängt sich seinem Bewußtseyn seine moralische Beschaffenheit auf, und nöthiget ihm Achtung ab. Daher ist auch die Achtung gegen das Moralische kein Gegenstand der Pflicht, sondern sie wird bey allen vorausgesetzt, denen man Pflichten auflegen will. Die Lenkung einer größern Aufmerksamkeit auf das Sittliche in uns, so wie die Belebung der Begriffe davon kann zur Pflicht gemacht werden. Denn diese hängt unter gewissen Umständen von unsrer Willkühr ab. Eben so wird, um verbunden werden zu können, ein gewisser Grad von Selbsterkenntniß voraus gesetzt. Denn es muß das Selbstbewußtseyn so weit entwickelt seyn, daß man sich seine eignen Begriffe als Gesetze vorstellen kann. Diese Entwickelung selbst kann daher nicht zur Pflicht gemacht werden.

Niemand muthet Säuglingen, Wahnsinnigen oder Blödsinnigen Pflichten zu. Denn ob schon eine moralische Anlage in ihnen liegt; so sind doch Hindernisse da, daß sie sich nicht entwickeln kann. Das Selbstbewußtseyn ist unterdrückt, das Denken allgemeiner Regeln, die

Vorstellung, daß durch sie ihre Handlungen bestimmt werden sollen, findet nicht statt. Wie kann also hier von Pflicht die Rede seyn?

Etwas Aehnliches findet bey rohen, ganz barbarischen Völkern statt. In ihnen herrscht noch der Instinct und die rohe Sinnlichkeit, so wie sie durch zufällige Verhältnisse geformt und gebildet ist. Ihre Vernunft wird noch ganz durch sinnliche Eindrücke bestimmt. Die Begriffe von ihren eignen Gesetzen sind noch gar nicht vorhanden, folglich ist auch keine Erkenntniß der Pflicht da. Wo aber diese nicht ist, kann keine Verpflichtung statt finden. Nach und nach aber findet auch der roheste Mensch das moralische Gesetz in sich, und erhält eine, obgleich anfangs sehr dunkle und verworrene, Erkenntniß davon. Diese reicht aber doch zu, ihm einige Handlungen als seine Pflichten vorzustellen, und die Verbindlichkeiten eines Menschen vermehren sich daher immer mehr mit der Zunahme der größeren Entwickelung seiner Vernunft, daher diese auch selbst ein Gegenstand der Pflicht ist, in wie weit sie von unsrer Willkühr abhängig vorgestellt wird.

Das Sittengesetz anzuerkennen, oder sich überhaupt Pflichten aufzulegen, kann ebenfalls Niemanden zur Pflicht gemacht werden, sondern muß als eine natürliche Folge der Erkenntniß dieses Gesetzes vor allen Pflichten vorhergehen. Die Erkenntniß einer Regel, nach der durch unsern Willen Zwecke hervorgebracht werden können, welche die Vernunft billiget und für nothwendig erklärt, ist unmittelbar mit dem Bewußtseyn verknüpft, daß es Pflicht sey, ihr in seinen Handlungen zu folgen. Daß sich also jemand verpflichte ist nicht Pflicht, aber es ist das einzige Merkmal, wodurch sich jemand als ein moralisches Wesen ankündiget, für welches allein eine Tugendlehre geschrieben werden kann, das heißt: ein Unterricht, wodurch das moralische Bewußtseyn zur Deutlichkeit gebracht und zu immer größerer Wirksamkeit bestimmt werden kann.

Erste Abtheilung.

Von den Pflichten gegen uns selbst.

Erster Abschnitt.

Von der Selbsterkenntniß.

Ob es gleich Niemanden zur Pflicht gemacht werden kann, sich seiner selbst bewußt zu werden, da dieses unter den gehörigen Umständen von selbst erfolgen muß; so muß sichs doch jedermann zum Gesetze machen, sein Selbstbewußtseyn zu erweitern, und sich eine genauere Bekanntschaft von seinem Selbst zu erwerben. Denn diese Erkenntniß hängt von unsrer Willkühr ab, und sie enthält den ersten Grund, wodurch es möglich ist, daß der Mensch moralisch handele. Der alte Spruch: Mensch lerne dich selbst kennen, drückt daher eine der ersten Pflichten gegen sich selbst aus, indem er das Mittel hervorzubringen fodert, ohne wel-

ches, wenn gar kein Theil von ihm da wäre, gar keine moralische Handlung möglich seyn würde.

Dieses Gebot dringt aber nicht sowohl auf eine wissenschaftliche Erkenntniß seines Selbst, um, was in uns vorgeht, und was das Ich selbst sey, erklären nnd begreiflich machen zu können, als vielmehr auf eine praktische oder moralische Selbsterkenntniß, d. i. eine solche, die sich bemüht, mit unserm eignen Thun bekannt zu werden. Das Gebot verlangt, daß man sich Mühe gebe, sein Herz zu erforschen, ob es gut oder böse, ob unsre Absicht bey unsern Handlungen rein oder unrein sey, ob wir auch aufrichtig mit uns selber umgehen, was wir selbst in uns gethan haben, und was wir noch thun können, so bald wir nur ernstlich wollen. Dieses Bemühen, in sein moralisches Innere einzudringen und dasselbe zu ergründen, ist der Anfang aller menschlichen Weisheit und Tugend. Denn in jedem Menschen sind Hinderniße des guten Willens anzutreffen, und um den ernstlichen Vorsatz zu fassen, sie wegzuschaffen und ihn mit Glück auszuführen, muß man sie erst kennen lernen.

Unser Vorsatz bey der moralischen Selbsterkenntniß muß dahin gehen:

1. Unsern sittlichen Werth möglichst genau zu erforschen, unsre Aufmerksamkeit sowohl auf die ursprüngliche, allen Menschen gemeinsame Anlage zum Guten zu lenken, und unser Herz durch die Betrachtung derselben zu erheben, als auch insbesondere zu prüfen, wie weit wir uns diese herrliche Anlage zu Nutze gemacht, und wie es also mit unserm individuellen sittlichen Werthe stehe, wie viel Antheil bey unsern vergangenen Handlungen die Idee der Pflicht gehabt habe, und wie unser gegenwärtiger moralischer Zustand beschaffen sey? Selbstprüfung und moralische Wachsamkeit sind also die Tugenden, welche wir zu allererst in uns hervorbringen müssen, wenn uns an unserer sittlichen Vervollkommnung etwas gelegen ist. Denn diese bestehen eben in der Geschicklichkeit auf unsern vergangenen, gegenwärtigen und künftigen moralischen Zustand stets aufmerksam zu seyn. Hiemit aber ist die Hälfte des Guten schon geschehen. Denn eine deutliche, recht starke und lebhafte Vorstellung der Pflicht, ist

eine kräftige Ursache das zu thun was sie gebietet.

2. Genau zu erforschen, wozu unsre natürlichen Gaben vernünftiger Weise dienen sollen, und was man durch seine individuellen Kräfte und in seinen besonderen Verhältnissen auszurichten vermöge. Denn von dieser Kenntniß hängen die bestimmten Handlungen ab, welche wir zur Befolgung unsere sittlichen Maximen thun wollen. Die Pflichten gebieten blos im allgemeinen gewisse Maximen bey unsern Handlungen zu befolgen, z. B. die Wohlthätigkeit befiehlt alles zu thun, wodurch wir andern das verschaffen können, was ihnen zu ihrer Glückseligkeit fehlt. Damit nun dieses von uns ausgeführt werden könne, müssen wir nothwendig wissen, ob und wie wir im Stande sind jemanden zu helfen. Unsre Absicht würde sonst oft das Gegentheil von dem was wir wollen, hervorbringen. Ein ungeschickter Fürsprecher bringt oft den, welchem er wohlthun will, um das gewünschte Gut. Warum? — Er bildet sich ein viel bey dem Gönner zu gelten, und gilt nichts, er glaubt die rechte Methode der Für-

sprache getroffen zu haben, und verfällt dennoch auf die verkehrte. Er kannte also seine eignen Kräfte und seine eignen Verhältnisse zu andern nicht genug. Er würde sie aber vielleicht richtiger haben kennen lernen, wenn nicht moralische Fehler, besonders Eitelkeit und Selbstsucht ihn verkehrt hätten. Der Mann glaubt gut und wohlwollend zu seyn und im Grunde des Herzens ist er doch nur eitel. Hätte er mehr Mühe angewandt sich selbst richtig zu beurtheilen; so würde er eine Handlung nicht unternommen haben, wozu ihm die Kräfte fehlen; und ob schon sein Fehler nur ein Klugheitsfehler zu seyn scheint, so hat er doch oft in der willkührlichen Versäumniß einer fleißigen Erforschung seiner Selbst eine unsittliche Quelle.

Man kann billig jedem Menschen auch von ganz gemeinen Verstande zumuthen, daß er wissen müsse, was er durch sich selbst auszurichten im Stande sey. Denn bis zu diesem Grade der Selbstkenntniß kann es jedermann bringen. Und wenn daher jemand etwas Gesetzwidriges thut, weil er den Mangel seine eignen Kräfte nicht kannte; so ist er von moralischer Schuld

nie ganz freyzusprechen. Ein Mensch, welcher ein Amt übernimmt, ohne dazu geschickt zu seyn, mag immer den Glauben haben, er besitze die gehörige Geschicklichkeit; seine Handlung wird doch nicht von moralischen Fehlern frey seyn. Denn die Einbildung von einer Geschicklichkeit die man nicht hat, rührt bey einem Menschen der nicht wahnsinnig ist, selbst von einem moralischen Fehler her.

Zweyter Abschnitt.

Von der Achtung seines Selbst.

Aus der Selbsterkentniß entspringt die Achtung seiner selbst oder das Gefühl seiner inneren Würde, die jeder Mensch in sich trägt, natürlicher Weise. Denn durch die Selbstbetrachtung entdeckt der Mensch ein Vermögen in sich, nach der Vorstellung des Guten, selbst gegen alle äußere Antriebe zu handeln, und die Dinge außer sich nach seinen Absichten zu gebrauchen; er wird sich seiner Freyheit bewußt und erkennt, daß er Rechte und Pflichten hat;

ein

ein Vorzug, den er an keinem andern Geschöpfe bemerkt. Hieraus gehet die Achtung gegen seine Natur von selbst hervor, und ist also in so weit nicht Pflicht, sondern natürlicher Erfolg der Selbsterkenntniß.

Unterdessen hängt die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit des Begriffes der Menschenwürde, welche das Gefühl der Achtung berichtiget, stärkt, und ihm praktische d. i. in Handlung übergehende Wirksamkeit verschaft, in einem hohen Grade von dem Willen des Menschen ab, und da diese von der Willkühr abhängende Stärke des Gefühls für ein Hauptmittel erkannt wird, den Willen nach den Gesetzen der Vernunft zu lenken; so ist es Pflicht, sich die Belebung der Selbstachtung zur Maxime zu machen. Bey ernstlicher Befolgung derselben wird die schwärmerische Verachtung gegen sich als Mensch nie aufkommen können. Denn diese leugnet dem Menschen das natürliche Vermögen etwas Gutes zu thun ab, und erwartet dasselbe von übersinnlichen Ursachen (der Gnade) es sey nun, daß das Glück eines solchen übernatürlichen Beystandes durch Zufall und Ungefähr

(fato,) jemanden trift, oder daß er es, nach der Meinung anderer, durch Andachtsübungen, durch Beten, Selbstpeinigen ꝛc. erpressen könne.

Es ist offenbar, daß eine wahre und richtige Selbsterkenntniß, welche das Gefühl der Achtung der Menschheit in seiner, so wie in jeder andern Person mit sich führt, diesem für die Moralität der Menschen höchst verderblichen Fehler gerade zu entgegen stehet. Das Gefühl seiner eignen Würde erhebt den Muth und bringt die Entschlossenheit hervor, die unordentlichen, der Tugend widerstreitenden Begierden und Eigenschaften durch die Gewalt der moralischen Ideen wegzuschaffen, da eine Demuth, welche sich selbst für gar nichts hält, über dem Lauern auf Hülfe von oben her, erschlafft und alle natürlichen Kräfte etwas Gutes in der Welt zu thun, in sich durch fortgesetzte Unthätigkeit vernichtet. Ein solcher Mensch widerspricht sich selbst, indem er sich von Natur zu aller Pflichtbeobachtung für unfähig hält, und sich doch dabey die Pflicht auflegt, auf göttlichen Beystand thatenlos zu harren, oder ihn durch Fasten und Beten zu erflehen.

Sehet den Fanaticus an: er zerschmilzt in stetem Klagen über sich selbst und schimpft auf die Menschheit unaufhörlich. Ich bin ein armer Wurm, sagt er, und vermag nichts ohne besondern göttlichen Beystand. Der Mensch ist böse und von Natur zu allem Guten unfähig. Er schließt sich ganze Tage in seine Kammer und betet mit zerknirschten Herzen und lauert auf die Gnade, welche ihm das Vermögen geben soll, Gutes zu thun. Unterdessen versäumt er die schönste Zeit zum Rechtthun, läßt seine Talente verrosten; Arme verschmachten neben ihm, Unglückliche kommen um. Fanaticus könnte helfen, wenn er nur seine Kräfte genutzt hätte. Aber er läßt alles um sich gehen, wie es geht, und harret auf die Gnade. Handelt Fanaticus recht hierin? — Der Mann verbirgt vielmehr eine große Unsittlichkeit unter einem frommen Schein. Er möchte gern, daß die ganze Menschheit im Schlamme der Sünden stecke, und daß nur er mit seinen Anhängern eine Ausnahme davon mache, er will gern durch etwas Uebermenschliches glänzen. Aber sein Gebet hält er doch wenigstens für verdienstlich für etwas, das die Gnade

herbeylockt? Wenn aber das menschliche Geschlecht gar zu verdorben ist; wie kömmt es denn, daß Fanaticus beten kann? da doch wenigstens dieses auf den Antrieb der Pflicht geschehen soll? — Man sieht Fanaticus widerspricht sich selbst in seiner Herabwürdigung der menschlichen Natur. Er findet den Menschen zu allen Guten unfähig, und thut doch selbst seiner Meynung nach etwas Gutes, indem er leere Wünsche gen Himmel schickt; er macht es andern zur Pflicht, dieses zu thun, und erklärt sie doch für unfähig, irgend etwas aus Pflicht zu thun. Er verachtet andere, weil sie nicht ihre Pflicht thun und spricht ihnen doch das Vermögen dazu ab. Fanaticus ist blos eitel und faul; er setzt die Menschheit herab, um sich in seinem ihm nichts kostenden Vorzuge, daß er der göttlichen Gnade theilhaftig geworden, ausschliessend bewundern zu können. Eine aufrichtigere Selbstbeobachtuug würde ihm seine Eitelkeit gewiß aufdecken, und ihm zeigen, daß ein Mensch nur dann Verachtung verdient, wenn er die göttliche Kraft in sich, welche ihm schon mit seiner Natur verliehen ist, und wodurch er im Stande ist,

alle übrigen natürlichen Vermögen nach Vernunftideen zu gebrauchen, oder alles zu thun, was er vernünftiger Weise will, nicht gehörig benutzt.

Betrachtet dagegen den Adraft. Er kennt die Würde seiner Natur vollkommen, und weiß, daß er sie durch jede vernunftwidrige Handlung entehrt. Bey allen seinem Thun ist seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet zu erforschen, ob die That auch den Einsichten seiner Vernunft und dem moralischen Gesetz gemäß sey, ob sie auf Menschenwohl, auf Vervollkommnung, auf Beförderung des Weltbesten abziele, und dann strengt er sich aus allen Kräften an, das als Gut erkannte auszuführen. So bald eine Leidenschaft, ein Affekt in ihm aufsteigt, welcher ihn zu etwas aureitzt, was der Vernunft zuwider ist, raft er alle seine Kräfte, belebt durch das Bewußtseyn seines sittlichen Vermögens, zusammen, um den unmoralischen Ausbruch seines Willens zu verhindern. Adraft fühlt mit jeder vollbrachten guten That das Bewußtseyn seiner Würde stärker, und indem er allen Menschen

einen gleichen Vorzug beylegt, erstreckt sich seine Achtung zugleich über die ganze Menschheit.

Von der Achtung gegen die Menschheit in unsrer Person muß man die Achtung gegen sein eignes Individuum wohl unterscheiden. Jene ist ein Tribut, welche der menschlichen Natur gebührt, zu deren Hervorbringung und Einrichtung wir nichts beygetragen haben. Diese ist ein Erfolg der Beurtheilung desjenigen sittlichen Werthes, welchen wir uns selbst erworben haben. Wir können uns aber auf keine andere Art einen individuellen sittlichen Werth erwerben, als durch selbst hervorgebrachte moralische Gesinnung, welche fruchtbar an guten Handlungen ist. Denn da es immer, selbst vor unsrer eignen Beurtheilung, zweifelhaft bleibt, ob unsre moralischen Vorsätze nicht bloße Heucheley oder doch nur gutmüthige Schwachheit seyn, bevor wir nicht Thaten durch sie hervorgebracht haben, die dem Sittengesetze gemäß sind, und bey welchen unsre Begierden uns Hin-

dernisse in den Weg legten; so sind tugendhafte Handlungen, welche sinnlichen Neigungen zuwider vollführt wurden, das einzige sichere Merkmal, daß unsre Tugend nicht leere Einbildung und unsre guten Vorsätze zu Zeiten, wo sie keine Aufopferung verlangten, nicht bloße kraftlose Gedanken sind.

An der richtigen Beurtheilung seines individuellen moralischen Werthes muß dem Menschen sehr viel gelegen seyn. Denn der Fortschritt seiner ganzen moralischen Cultur beruhet darauf. Daher ist es Pflicht, die größte Sorgfalt darauf zu verwenden, die dabey möglichen Fehler kennen zu lernen, und sorgfältig zu vermeiden. Da nun die Erfahrung allgemein lehret, daß auch der geübteste Tugendheld nicht sicher vor Rückfällen ist, wenn er nicht stets auf seiner Hut bleibt; so rathet die Vernunft, in Beurtheilung unsres moralischen Werthes, ein stetes Mistrauen gegen uns selbst zu ernähren, das uns aber nicht niederschlagen, sondern nur wachsam erhalten soll, da wir wissen, daß ein starker Feind, der sich in unsrer Sinnlichkeit kontinuirlich aufhält, stets bereit ist, sich der Schwächen der Vernunft

zu Nutze zu machen, und während daß sie eingeschläfert wird, gegen sie handelt.

Die Einbildung eines größeren Grades sittlicher Stärke als man hat, ist die moralische Eitelkeit, ein äusserst gefährlicher Selbstbetrug, da er die nöthige Aufmerksamkeit auf uns unterdrückt, und dem Herzen eine moralische Reinigkeit andichtet, wo doch nichts als Selbstsucht ist. Die moralische Eitelkeit vernachläßiget die gewöhnlichen alttäglichen Pflichten, weil sie dieselben zu klein für sich achtet, und strebt nach Unternehmungen, denen starke, in die Augen fallende Hindernisse im Wege stehen, sie geht blendenden Zwecken nach, deren mögliche Ausführung sehr ungewiß ist, und versäumt darüber das Nützliche, was die Vernunft unmittelbar zu verrichten fodert. Sie gebiert moralische Aventuriers, welche nicht zufrieden, ihre Pflicht in dem Wirkungskreise, worin sie sich jetzt befinden, ausüben zu können, Abentheuer aufsuchen, um recht vielen Versuchungen widerstehen oder viele Schwierigkeiten überwinden zu können. Die Ritter, welche nach Palästina zogen, um das heilige Land zu erobern, und

über diesen Zweck ihr Vaterland und die heilige Stadt selbst zu Grunde richten ließen, die Missionarien, welche, weil sie hier nichts rechts für sich zu thun zu finden glauben, nach den Indien wandern, um die Heiden zum Christenthum zu bekehren, die Leute, welche in der Welt als Staatsbürger nicht moralisch genug seyn zu können vermeynen, und deshalb Klostergelübde thun, und dergleichen, sind moralische Abentheurer, deren Beurtheilungsvermögen besonders durch ihre Eitelkeit verdorben zu seyn scheint.

Ein anderer Fehler, dem durch eine richtige und unpartheyische Beurtheilung unsrer selbst entgegen gearbeitet werden muß, ist die moralische Eigenliebe, die in einem übertriebenen Wohlgefallen an seinen pflichtmäßigen Handlungen besteht, und eine zu hohe Meynung von dem sittlichen Werthe dieser Handlungen nach sich zieht, indem man das allein oder doch hauptsächlich von der Pflicht ableitet, was doch großen Theils äussere Umstände hervorgebracht haben. Der Priester Theophilus ist ein rechtlicher Mann, der viel Gutes an sich hat. Er spielt nie, trinkt keinen Wein, und geht nicht in müs-

sige Gesellschaften, er lebt eingezogen und still in seinem Hause, und richtet sich in allen nach seinen mäßigen Einkünften, dabey erzieht er seine Kinder gut und sorgt dafür, daß sie ordentliche und brauchbare Menschen werden. Dieses ist ohne Zweifel alles recht gut. Aber nun höret ihn von sich selbst urtheilen. Alles fließt bey ihm aus reiner Pflicht, wenn man ihm glauben sollte. Immer führt er sich und sein Haus als Muster der Ordnung und Tugend an. Jeder wer es nicht so macht wie er, ist seinem Tadel ausgesetzt, da doch die Lage und Umstände eines andern oft eine ganz andere Aufführung erfodern oder doch erlauben. Theophilus setzt sein moralisches Verdienst aus blosser Eigenliebe so hoch an. Eine unpartheyische Betrachtung seiner selbst, eine genaue Vergleichung seines Thuns mit dem Gesetz würde ihn lehren, daß seine Handlungsart mehr durch seine Klugheit als durch seine Tugend hervorgebracht wird, und daß die Tugend einem der sich in andern Umständen befindet als er, zwar keine andern Grundsätze, wohl aber andere Anwendungen derselben, folglich auch andere Handlungen verstattet. Theophilus verwechselt

seine Handlungen mit den moralischen Triebfedern, woraus sie fließen können. Wären wirklich die letzteren da; so würde er sich nichts darauf einbilden, daß er nicht wie ein Schurke handelt. Er besitzt einen Tugendstolz, der die Tugend verhaßt machen müßte, wenn er wirklich aus ihr entstünde.

Ein Mensch kann sich nicht eher verachten, als bis er sein Selbst erst achten gelernt hat. Denn nur das Bewußtseyn ein Vermögen zu besitzen, den Einsichten der Vernunft zu folgen, welches ihm eben Achtung abnöthiget, und dennoch keinen Gebrauch davon gemacht, sondern der Vernunft entgegen gehandelt zu haben, stellt ihn sich selbst als verachtungswürdig dar. Die Würde der Menschheit, welche in der Freyheit oder in dem Vermögen besteht, sich blos durch Vernunftideen zum Handeln zu bestimmen, hat jeder von Natur, und dieses ist etwas achtbares an sich, das seinen Werth nie verliert. Der Gebrauch dieses Vermögens ist aber erst für den Menschen das Verdienstliche dabey, und erwirbt seiner Person Achtung, so wie der, welcher davon keinen

Gebrauch macht, sondern sich von sinnlichen Gefühlen und Begierden beherrschen läßt, ja welcher den Grundsätzen der Vernunft gerade entgegen handelt, sich eben dadurch Verachtung zuzieht, und wenn er über sich nachdenkt, sich selbst verachten muß.

Die Pflichten der Selbsterkenntniß und Selbstachtung sind die Grundpflichten, welche allen übrigen Pflichten vorhergehen müssen. Denn ehe der Mensch sich selbst kennt und sich selbst achtet; woher soll er die Gesetze kennen, nach welchen er die Zwecke, welche ihm die Vernunft vorschreibt, ordnen, und wie kann er wissen, daß es Zwecke für ihn seyn sollen? Mit ihnen muß also der Anfang zu aller moralischen Vollkommenheit gemacht werden.

Dritter Abschnitt.

Von der Selbsterhaltung.

Das Wenigste, was wir nach der Vernunft thun können ist, daß wir das zu erhalten suchen, was wir von der Natur zu einem vernünftigen

Gebrauche empfangen haben. Denn der Mensch ist aus physischen und moralischen Kräften zusammengesetzt, deren Entstehung und Verbindung von ihm selbst ganz unabhängig sind, aber deren Gebrauch, Fortdauer und Vervollkommnung wenigstens zum Theil in seine Gewalt gegeben ist. Wenn nun die moralische Cultur unserer selbst das höchste Ziel ist, was wir uns bey unsern Handlungen vorsetzen sollen und können; so folgt ganz natürlich, daß wir auf die Erhaltung aller von der Natur verliehenen Kräfte, woraus unser Selbst zusammengesetzt, und wovon ein moralischer Gebrauch möglich ist, Bedacht nehmen müssen. Denn diese natürlichen Kräfte sind die einzigen uns bekannten Mittel, wodurch ein vernünftiges Wesen seine moralische Gesinnung durch Handlungen beweisen kann, und können von uns durch nichts vertauscht oder ersetzt werden. Die Vernunft kann daher keinen andern Zweck dieser Kräfte für wahr erkennen, als einen sittlichen Gebrauch davon zu machen. Diesem widerspricht aber die absichtliche Verderbung oder Vernichtung derselben. Daher muß jede Maxime, durch deren Befolgung

unsre natürlichen Kräfte ganz oder zum Theil vernichtet oder von ihrem sittlichen Gebrauche abgelenkt werden können, als unmoralisch und als dem Gesetze der Vernunft widersprechend verworfen werden.

Die hierher gehörigen Pflichten sind daher theils Verbote aller der Selbsterhaltung widersprechenden Vorsätze und daraus fließenden Handlungen, theils Gebote solcher Zwecke, welche Mittel der Selbsterhaltung sind und doch der Absicht, wozu man seine Kräfte erhalten soll, nicht entgegenstehen. Beide gehen auf die Erhaltung unseres thierischen, geistigen und moralischen Theils, in wiefern sie sämmtlich zu unserem moralischen Ich gehören. Der erstere besteht in dem lebendigen Körper und dessen belebten Theilen, der zweyte in den Gemüthskräften, den erkennenden sowohl als begehrenden, und der dritte in unseren Vermögen, dem Ausspruche der Vernunft oder dem moralischen Gesetze gegen alle äußere Antriebe zu folgen.

Erster Titel.

Von der Erhaltung unseres animalischen Theils.

I.

Von dem Selbstmorde und der Selbstverstümmelung.

Das animalische Leben ist das einzige uns bekannte Mittel, wodurch sich unsre Vernunft thätig beweisen kann, und wobey wir im Moralischen Fortschritte machen können. Folglich muß uns an der Erhaltung desselben so lange gelegen seyn, als es uns möglich ist, eine gute Gesinnung darin zu haben. Da nun das Leben beständig hierzu dienlich ist, so lange wir uns unsrer selbst bewußt sind; so kann sich die Vernunft die Zerstörung des Lebens niemals zum Zwecke machen, wenn sie ihren wohl überlegten Einsichten folgen will.

Hieraus fließt, daß der Selbstmord oder die vorsätzliche Entleibung seiner selbst un-

bedingt verboten sey. Es kann schlechterdings keine Ausnahme geben, wo er als Pflicht oder auch nur als erlaubt angesehen werden könnte.

Man verdammt den Selbstmord allgemein, wenn vorhergehende Laster und ein unsittliches Leben die Ursachen davon sind. Aber oft wird zu seiner Ausführung Muth erfodert, oft erhält er sogar einen Schein von Tugend und dann ist er nicht selten, selbst von philosophischen Moralisten vertheidiget werden. Laßt uns diese Fälle etwas näher beleuchten. Die Unglücklichen, welche von ihrer natürlichen Schwermuth oder andern Affekten außer sich selbst gesetzt werden, und in einem Anfall unverschuldeter Verzweiflung sich tödten, wollen wir mehr bedauren, als richten. Denn wer weiß, ob sie in ihrer Lage noch irgend eine Art von Selbstmacht ausüben konnten, und ob sie nicht ganz ein Opfer unwillkührlicher Affekten geworden sind. Wir prüfen aber hier die Handlungen derer, welche ihre That nach Grundsätzen vollführen.

Lord W. hat zehn Jahre lang den empfindlichsten Steinschmerz gelitten, und es ist alles

ver-

versucht, seine Krankheit zu heilen. Aber umsonst; seine Leiden werden täglich größer. Jeder Genuß wird ihm durch den körperlichen Schmerz verbittert. Obenein wird er noch blind, seine Kinder und seine besten Freunde sind ihm gestorben. Die Hypochondrie bemächtiget sich seiner und verbittert seine Stunden so sehr, daß es jedermann jammert, ihn zu sehen. Aber W. hat noch Ueberlegung und will nicht anders als nach vernünftigen Grundsätzen handeln. Was soll ich noch in der Welt? ruft er aus. Mein Zustand macht mich zu allen nützlichen Geschäften untüchtig. Ich empfinde nichts als Schmerz und Betrübniß, und habe nicht die mindeste Hofnung, daß es besser mit mir werden wird. Kann der Himmel ein Wohlgefallen daran haben, mich hier zu quälen? Und bin ich nicht vielmehr ein feiger Thor, wenn ich die Freyheit, die mir Gott gelassen hat, mich durch einen Pistolenschuß von meinem peinlichen Zustande zu befreyen, mir nicht zu Nutze mache? — Plato's schwacher Grund, als ob ich den mir angewiesenen Posten nicht verlassen dürfte, kann mich unmöglich von der Ausführung meines

Vorsatzes abhalten. Denn er beweiset zu viel. Nach ihm würde ich mich auch nicht von Krankheiten und Leiden befreyen, und überhaupt keine Verbesserung meiner Lage suchen dürfen. Denn versetzt mich nicht die Gottheit in jede Lage meines Lebens? —

Sind des Lord W's Schlüsse richtig? — Sie würden richtig seyn, wenn es wahr wäre, daß die Vernunft das Wohlseyn für den letzten Zweck, den der Mensch hier suchen soll, erkennete. Aber die Würde des Menschen bestehet darin, daß er seine Pflicht erfülle oder gut handle. Nun aber mag der Zustand auch noch so unglücklich seyn; so kann der Mensch in demselben immer noch Tugend beweisen, ja er kann um so mehr moralische Kraft äußern, je unglücklicher er ist. Hätte also Lord W. sein Leiden mit Standhaftigkeit und Geduld ertragen; so hätte er schon hierin eine große moralische Vollkommenheit bewiesen, und wenn er seinen Ueberdruß am Leben überwunden und gegen alle Begierde sich desselben zu entledigen, es dennoch aus bloßer Pflicht, weil es einmal das einzige bekannte Mittel der moralischen Wirksamkeit ist, erhalten

hätte; so würde der Lord unstreitig dem moralischen Gesetze gemäß gehandelt haben, da er in seinen Vernünfteleien sich offenbar blos von dem Abscheu vor dem Schmerze bestimmen läßt.

Wenn Chrysippus, Cleanthes und Zeno sich wirklich wie Lactanz berichtet, deshalb umgebracht hätten, weil sie sich in jener Welt mehr Glückseligkeit versprachen; so würden sie doch nur Schwärmer gewesen seyn, welche theils ihre Bestimmung allhier verkannten, theils sich durch eine phantastische Hypothese verleiten liessen, ein großes Gut, das sie kannten, mit einem andern vertauschen zu wollen, von dessen Existenz und Beschaffenheit sie nicht den mindesten reellen Begriff hatten. Wenn man also auch zugeben wollte, daß sie ein unverschuldeter Irrthum zu dieser That verleitete: so ist es doch blos ein Irrthum, welcher der Neigung, noch glücklicher zu seyn schmeichelt, und der auch nicht einmal den Schein eines moralischen Beweggrundes enthält.

Demokrit, erzählt man, habe sich deswegen umgebracht, weil seine Lebensgeister anfingen schwach zu werden. Aber wie konnte

dieser Philosoph den Grundsatz durch die Vernunft rechtfertigen: Ich will lieber gar nicht moralisch handeln, als mit schwachen physischen Kräften? Foderte nicht die Pflicht von ihm, diese Kräfte so lange nach sittlichen Gesetzen zu gebrauchen, als nur immer möglich?

Will man dem Selbstmorde Glanz und Bewunderung verschaffen; so läßt man ihn aus moralischen Absichten geschehen. Die Bewunderung entspringt daher, daß der Mensch durch eine bloße obgleich irrige Idee einer scheinbaren Pflicht, über die heftigste Neigung der Natur (die Liebe zum Leben) siegt, und man schauet in solchen Beyspielen das Vernunftvermögen (durch Vorstellung von Grundsätzen über seine Neigungen Meister zu werden) in großer Vollkommenheit an, welches allemal ein rührendes Schauspiel giebt, obgleich diese Rührung mit der ächten moralischen Beurtheilung nicht verwechselt werden darf. Denn jene kann auch durch die Stärke irriger moralischer Begriffe erregt werden. Man bejammert den unverschuldet Irrenden, aber bewundert ihn zugleich.

Cato brachte sich um, damit er seinem übermüthigen Feinde nicht in die Hände fallen und das Ende der Freyheit seines Staats nicht überleben möchte. Viele brave Männer, die unter der französischen Schreckensregierung zum Tode verdammt wurden, tödteten sich selbst, um einer schimpflichen Hinrichtung zu entgehen. Diese Handlungen sind aus moralischen Gründen gewiß nicht zu rechtfertigen. Denn hörte ihr Leben durch ihr Unglück auf, ein Mittel zu seyn, Tugend, Standhaftigkeit, Unerschrockenheit, Großmuth ꝛc. zu beweisen? oder konnten sie von der Erhabenheit ihrer Seele nicht gerade dann die besten und sichersten Proben geben? Wer ist größer? Condorcet, der sich seinen ungerechten Richtern durch Selbstmord entzieht, oder Raleigh, jener Raleigh, der seinen ungerechten Tod ruhig beschließen hört, mit großer Gleichmuth seine Weltgeschichte vollendet, und als er sich dem Gerichtsplatze nahet, noch das Beil befühlt das ihn tödten soll, und in bester Laune bemerkt: „Das ist ein scharfes aber ein sicheres Mittel gegen alle Uebel?“ — Warum ist man aber so allgemein geneigt, jene Art der

Selbstmörder zu entschuldigen, ja wohl gar sie als Exempel zur Nachahmung zu empfehlen? Das letzere ist gewiß vernunftwidrig, aber das erste ist sehr natürlich. Wir sehen die Tugend mit dem Unrecht oder dem Laster im Kampfe. Dieses erweckt Mitleiden und Entschuldigung, wenn die Tugend von den Schwierigkeiten besiegt wird. Denn die Anerkennung der menschlichen Schwachheit macht, daß wir den tugendhaften Mann, der allzugroßen Schwierigkeiten unterliegt, bedauren, und dieses Mitleiden giebt den falschen Vernünfteleien, womit er seinen Schritt rechtfertigen will, oft einen Schein von Gewicht, der aber vor einer unparteiischen Prüfung der Vernunft bald verschwindet.

Noch mehr Blendendes hat ein Selbstmord, der um eines tugendhaften Zwecks willen, vollführt wird. Wenn Emilia Galotti *) ihren alten Vater anflehet, sie zu tödten, aus Furcht, daß sie den Sinnenreizen und den magi-

*) Man sehe das Lessingische Trauerspiel dieses Namens.

schen Verführungen in dem Hause der Grimaldi's nicht werde widerstehen können; so hat diese Gemüthsstimmung in der That etwas Großes und Erhabenes. Die Betrübniß über die Möglichkeit ihre Unschuld einzubüßen, die nur in einem sehr moralischen Gemüthe statt finden kann, ist so groß, daß sie den Tod wählt, um diesem Unglücke zu entgehen. Aber dennoch ist es ein moralischer Irrthum, welcher den Odoardo und sie selbst diese That vollenden läßt. Denn die Tugend gebietet nur die Reinigkeit der Gesinnung. Diese konnte der Emilie keine äußere Ursache nehmen, wenn sie dieselbe nicht selbst aufopfern wollte. Hätten sie unwiderstehliche Reitze zu gesetzwidrigen Handlungen gezwungen; so waren diese ja nicht mehr ihre Thaten. So lange sie aber noch sich ihrer selbst bewußt war, so lange mußte sie auch den Muth haben, das was ihr die Pflicht gebot, auszuführen. Ob es gleich ganz recht ist, daß man sich nicht, verwegen, Versuchungen der Tugend aussetzt: so ist es doch allemal pflichtwidrig, den Muth zu verliehren, wenn man unverschuldet in dieselben geräth. Es ist ein Zeichen von moralischer

Schwäche, und ob sie gleich nach unsrer Kenntniß der menschlichen Natur Verzeihung und Entschuldigung verdient: so kann die Vernunft doch nicht verstatten, daß sie als moralische Stärke gepriesen werde.

Noch mehr sind jene Schwärmer zu tadeln, welche unzufrieden mit ihrem Körper, sich von den Schranken und Fesseln befreyen wollen, die er ihnen anlegt, und in der Hofnung nach dem Tode mehr Tugendstärke zu erhalten, sich selbst das Leben nehmen. Handeln diese nicht ganz blind und ohne alle Vernunft? Ist nicht das Moralische ihr eignes Werk, und können die Mängel, welche aus den natürlichen Schranken fließen, ihnen zugerechnet werden? — Der Mensch soll mit dem Pfunde wuchern, das er hat, nicht aber das was er besitzt, unbenutzt von sich werfen und nur nach größerer höchst ungewisser Kraft streben. Nicht das was er ausrichtet, sondern die Gesinnung mit welcher er es ausrichtet, bestimmt seinen sittlichen Werth.

Ich kann weder die That der Lukretia noch des Philotas billigen, so viel Schein der Größe auch darin liegt. Jene hat selbst nichts

verbrochen, sie ist nur durch einen Bösewicht unglücklich gemacht. Mußte sie sich deshalb ein Leben nehmen, das ihr noch unzählige Gelegenheiten bieten konnte, sich moralisch zu vervollkommnen? Und was den Philotas betrift, so ist zwar die Maxime, für sein Vaterland auf den Nothfall zu sterben vortreflich; aber diese gebietet nur, den Tod da nicht zu scheuen, wo wir durch unsre Kräfte Widerstand und Hindernisse besiegen sollen, um das Recht zu erhalten. Wir sollen unser Leben zur Vertheidigung gebrauchen. Geht es dabey verlohren: so ist unsre Schwäche, nicht unser Zweck die Ursache davon. Aber bey der vorsätzlichen Entleibung ist der Zweck, eine Person selbst, so viel an uns ist zu vernichten, und die guten Folgen dieser Handlung sind zufällig. Aber der Vorsatz, ein unschätzbares sehr gewisses Gut (die Existenz eines vernünftigen Wesens) um zufälliger guter Folgen Willen die daraus entstehen könnten, die aber vielleicht auch nicht gelingen, aufzuopfern, kann nie mit dem Begriffe der Pflicht zusammen gereimt werden.

Auch Mellefont *) rührt und erweckt Mitleiden, indem er seine Verbrechen bereuet, und voll Abscheu gegen sich selbst, zur Strafe sich freywillig umbringt. Der moralische Abscheu mit welchem er seinen unsittlichen Zustand wahrnimmt, von dessen Stärke sein entschlossener Selbstmord einen anschaulichen Beweis giebt, ist unstreitig etwas Gutes, und dieses gefällt uns, und wir bedauren, daß ein solcher Mensch, der doch noch Stoff zum Guten in sich hat, wenn er sich eben zu entwickeln anfängt, untergeht. Aber billigen können wir seine That nicht. Die Pflicht hätte gefodert, die Reue zur Quelle ernstlicher Besserung und einer Reihe guter Thaten zu machen? Wie konnte er nun noch hoffen Gutes thun zu können, da er durch seine Entleibung sich aller ihm bekannten Mittel zu handeln beraubte?

Dem auf den Schlachtfelde schmerzhaft und tödtlich verwundeten Soldaten, der sich selbst noch den letzten Todesstoß versetzt, oder andere

*) in Lessings Miß Sara Sampson.

um diese Gnade anflehet, den an der Wasserscheu leidenden, welcher seinen vernunftlosen Tod gewiß voraus sieht, und sich, um nicht andern Menschen noch oben ein gefährlich zu werden, selbst umbringt, verzeihe ich gern. Aber dennoch kann ich ihre That nicht als gut und vortreflich loben. Wenn man einmal eingesehen hat, daß das Leben das einzige Mittel unsrer sittlichen Thätigkeit ist, und daß der Mensch sich seiner Persönlichkeit nicht berauben dürfe, so lange er noch Pflichten denken kann, daß man sich durch den Selbstmord selbst allen Pflichten entzieht, das Letztere aber absichtlich zu thun, der Vernunft widerspricht; so kann man den Selbstmord in keinem Falle gut heißen. Das Bewußtseyn den starken Trieb zum Leben überwinden zu können, muß uns eine noch stärkere Selbstmacht fühlen lassen, neulich selbst den Trieb uns das Leben zu nehmen, durch die Idee der Pflicht zu überwinden.

Ein sehr blendendes Argument für den Selbstmord ist, daß man durch das Vermögen sich selbst zu tödten, Herr seines Schicksals sey, und sich gegen Schimpf und Schande, so wie

gegen die mächtigsten Angriffe der Lasterhaften in Sicherheit setzen könne *). Dieses ist von mehreren unglücklichen Schlachtopfern der französischen Revolution gebraucht werden, deren sich viele mit ungemeiner Besonnenheit und Ueberlegung umgebracht haben. Allein wo bin ich größer, stärker und freyer? Wenn ich dem Schicksal, das mir nicht ansteht, aus dem Wege gehe, oder wenn ich mich ihm dreist entgegenstelle und zeige, daß die ganze Gewalt des Schicksals nicht vermag, mich in den Grundsätzen der Tugend wankend zu machen? — Es ist ja nicht das Schaffot, welches Schande bringt, sondern das Verbrechen. Ein Mann, der seinen Mördern mit Würde entgegengeht, ist doch wohl größer als der sich aus Furcht ihren Angriffen entzieht? Im ersteren Falle hat er die Ehre und sie die Schande allein; im letztern theilt er den Schimpf mit ihnen. Nur der ist vollkommner Herr über sein Schicksal, den das

*) Nach Voltaire:

Les Criminels tremblans sont trainés au supplice,
Les mortels genereux disposent de leur sort.

Letztere nie bestimmen kann, der Tugend untreu zu werden. Verläßt sie aber der Selbstmörder nicht, da er willkührlich alle Bedingungen vernichtet, unter welchen er seinen guten Willen wirksam beweisen kann?

Die Selbstverstümmelung oder die Beraubung eines empfindenden zu unserm Körper gehörigen Organs, wenn dieses nicht etwa der Erhaltung eines beträchtlicheren Theil des Körpers oder gar des Lebens selbst nachtheilig ist, kann gleichsam als ein theilweiser Selbstmord angesehen werden, und die Maxime sich eines Theils seines Selbst, einer natürlichen zu unserm Ich gehörigen physischen Kraft zu berauben, um irgend einen äußeren Vortheil dadurch zu erlangen, widerstreitet dem Pflichtgesetze gänzlich. Denn dieses gebietet uns, unsre persönlichen Kräfte zur Ausführung von allerley moralischen Zwecken zu gebrauchen, und kann daher niemals verstatten, sich es zur Absicht zu machen, daß aller mögliche Gebrauch derselben vernichtet werde.

Sich also castriren oder verschneiden zu lassen, um als Sänger glänzen oder als Eunuch

herrschen zu können, sich den Daumen abzuhacken um nicht Soldat werden zu dürfen, sich die Zähne ausziehen zu lassen, weil man sie gut verkaufen kann ꝛc. sind eben so viele Vergehen gegen seine eigne Person, wodurch sich der Mensch selbst verächtlich macht, indem er einen Theil seines Ichs, der ihm zum lebenslänglichen Gebrauche verliehen ist, einem zufälligen Vortheile aufopfert, und also die Pflicht der Selbsterhaltung aufs gröblichste verletzt.

Ein anderes würde es seyn, wenn ein Glied durch seine Existenz dem ganzen Leben verderblich oder unsrer freyen Thätigkeit hinderlich würde, wo denn die Pflicht natürlicherweise erfodert den Theil dem Ganzen aufzuopfern oder sich von einer Last zu befreyen, die uns zur Ausführung unsrer Zwecke unfähig macht. Ich lasse mir also ohne Bedenken den Zahn ausziehen, der mich durch heftigen Schmerz in meinen Geschäften stört, und halte es für Pflicht, mir das Glied abnehmen zu lassen, das meinem Körper mit einem größeren Verderben drohet, wenn es mit ihm in Verbindung bleibt.

11.

Von der pflichtmäßigen Vorsicht, Behutsamkeit und Vorsorge in Ansehung unseres Leibes und Lebens.

Da die Erfahrung lehrt, daß die menschliche Willkühr einen ausserordentlich starken Einfluß auf die Verlängerung oder Verkürzung des Lebens hat, daß wir viele Ursachen, welche es in Gefahr bringen, entfernen, und andere herbeyziehen können, die es sichern; so ist leicht zu beurtheilen, was die Vernunft uns hierüber gebietet. Denn sie verlangt nicht nur, daß wir durch eine gute Lebensordnung unserm Körper die möglichste Festigkeit und Dauer zu geben, sondern auch daß wir alles zu vermeiden und alles zu entfernen suchen, was unser Leben, ohne daß es eine Pflicht nothwendig macht, in Gefahr setzen könnte. Wir werden also, auch bey pflichtmäßigen, gefahrvollen Unternehmungen, doch die größtmöglichste Vorsicht und Behutsamkeit anwenden, und uns insbesondere vor aller Zerstreuung und Vergessenheit dabey hüten müssen.

Es wird jedermanns Pflicht seyn, alle ihm phy-
sisch und moralisch-möglichen Mittel anzuwen-
den, sein Leben, wenn es in Gefahr kömmt, zu
retten, und sich so wohl den blinden Kräften der
Natur, die ihm drohen, mit aller Macht zu
widersetzen, als sich auch gegen ungerechte An-
griffe freyer Wesen bis aufs äusserste zu verthei-
digen. Alles dieses ist er auch dann zu thun
schuldig, wenn sein natürlicher Trieb zu leben
geschwächt, verschwunden oder seine Neigung
gar aufs Gegentheil gerichtet wäre.

Eine gleiche Vorsorge ist auch für die Erhal-
tung der einzelnen Organe des Körpers und des
gesunden Zustandes derselben nöthig. Folg-
lich muß sich der Mensch auch die Bekanntschaft
der Mittel, welche seine Gesundheit täglich un-
terhalten, so wie den Gebrauch solcher,
welche im Falle der Krankheit, seine geschwäch-
ten oder verlornen Körperkräfte wieder herstellen
können, nach der Vorschrift eines Sachverständi-
gen, zur Pflicht machen. Dieses alles sind
leichte und bekannte Folgen aus dem vorher-
gehenden.

Dabey ist jedoch zu merken, daß so wohl das Leben als die Gesundheit, so wohl der ganze Körper, als die einzelnen Theile desselben nur Mittel zu einer moralischen und vernünftigen Anwendung sind, und daß also, wenn sie bey diesem Zwecke verbraucht oder gar zerstört werden, nicht nur keine Pflicht übertreten wird, sondern dieses vielmehr der Vernunft vollkommen gemäß sey. Denn es kann uns an dem Leben und der Erhaltung unseres Körpers, in moralischer Rücksicht, aus keiner andern Ursache etwas gelegen seyn, als weil wir dadurch unsre moralische Thätigkeit beweisen sollen. Wenden wir also die Lebenskräfte hierzu an, und sie werden ohne unsre Absicht geschwächt oder gar vernichtet; so ist die Natur, nicht unser Wille Ursache davon. Dagegen kann die absichtliche Zerstörung der Lebenskräfte nie als ein vernünftiges Mittel gedacht werden, einen guten Zweck wirklich zu machen, weil eine Vernichtung der Kräfte, wodurch unser Wille das Gute allein ausführen kann, unmöglich ein Mittel ist, das Gute durch ihn hervorzubringen, wir also dadurch daß wir uns selbst unfähig machen, Mittursachen

dessen zu seyn, was wir für gut erkennen, die Hervorbringung des Guten gänzlich dem Zufalle oder fremden Ursachen überlassen, wodurch wir gerade zu, unserm Zwecke entgegen handeln. Combabus will seine Keuschheit beweisen, und zerstört seine Geschlechtsorgane. Aber wie ist ein Mensch keusch zu nennen, der unvermögend ist? Cato will der Schande entgehen, und beraubt sich durch den Selbstmord aller Mittel einen ehrwürdigen Charakter zu zeigen? Kann die Liebe zur Tugend es uns zur Pflicht machen, die Kräfte zu zerstören, wodurch man allein die Tugend an den Tag legen kann?

Da aber doch das Leben und der Körper dem Dienste der Tugend geweihet sind; so wird es schlechterdings unerlaubt seyn, dasselbe durch unsittliche Handlungen zu erhalten, oder wichtige Zwecke, welche die Pflicht uns auszuführen gebietet, aus dem Grunde zu verlassen, weil dabey unser Leben oder unsre Gesundheit leicht in Gefahr kommen könnte. Denn hier ist ja die Zerstörung oder Verletzung unseres Körpers oder Lebens gar nicht unsre Absicht, sondern die Wirkung natürlicher Ursachen, denen möglichst

entgegen zu wirken, wir freylich nicht vernachläßigen dürfen. Daher muß zwar ein Arzt alle mögliche Mittel anwenden, um sich gegen Ansteckung bey Kranken zu sichern, aber er darf sich ihnen nicht entziehen unter dem Vorwande, daß sein Leben und seine Gesundheit dabey in Gefahr käme. Ein Soldat, welcher im Krieg und Gefechten leichtsinnig und muthwillig sich der Gefahr blos stellt, ist eben so sehr zu tadeln, als derjenige Lob verdient, welcher dem Feinde, welchen anzugreifen ihm Pflicht und Ehre gebieten, mit Unerschrockenheit entgegen geht. Die Pflicht verlangt von denen, welche ein gefährliches aber doch nützliches und für die menschliche Gesellschaft erspriesliches Gewerbe treiben, daß sie sich alle mögliche Geschicklichkeiten erwerben, welche die Gefahr an ihrem Leib und Leben verletzt zu werden, so klein als möglich machen. Denn wenn wir nur immer nach der Maxime handeln, unsern Leib und Leben nie absichtlich zu verletzen, sondern beyde so lange zu erhalten, als die Erfüllung unsrer Bestimmung durch denselben und die natürlichen Kräfte, die wir nicht in unsrer Gewalt haben, verstatten; so haben wir unsre

Pflicht in Ansehung der Erhaltung unseres Leibes und Lebens erfüllt.

Hierher gehört auch die Entscheidung der Frage, ob es erlaubt, ja selbst Pflicht sey, sich (oder denen, für deren Erhaltung und Wohl uns die Sorge anvertrauet ist) die Pocken einimpfen zu lassen. Der Umstand, daß man sein Leben dabey absichtlich einer Gefahr aussetzt, indem man mit Vorsatz eine Krankheit verursacht, die tödtlich werden kann, ist kein hinreichender Grund, die Inokulation der Blattern für unerlaubt zu erklären. Denn setzt sich nicht auch der Soldat, welcher dem Feinde muthig entgegen geht, mit Vorsatz einer Lage aus, wo er sein Leben einbüßen kann? Wer wird aber dieses für unerlaubt erklären? — Offenbar ist es, daß die Pocken bis jetzt ein allgemeines Uebel sind, daß unter hundert tausend Menschen ihnen nicht einer entgeht, und daß dieser eine in steter Gefahr ist, noch im späten Alter, wo die Krankheit höchst gefährlich ist, angesteckt zu werden. Da es also einmal nothwendig ist, daß wir diese

Krankheit bekommen; so gebietet die Pflicht der Selbsterhaltung, sich derselben, wenn es von der Willkühr abhängt, unter solchen Umständen auszusetzen, wo die Lebensgefahr am allerkleinsten ist. Wenn nun die Erfahrung nach dem Zeugnisse verständiger Aerzte wirklich lehret, daß an den natürlichen Blattern das neunte, an geimpften aber das hundertste, und wenn mit Vorsicht und Behutsamkeit geimpft wird, nicht einmal das zweytausendste stirbt, (nach des berühmten und alten Praktikers Hofmanns Zeugniß;) so ist die Frage blos, ob ich eine unendlich kleine Gefahr freywillig übernehmen soll, um mein Leben zu sichern, oder ob ich dasselbe einem unvermeidlichen Zufalle preis geben soll, der es in eine unendlich größere Gefahr setzt? Die Entscheidung folgt von selbst.

Die Pflicht gebietet dabey nur, die Impfung mit der größtmöglichsten Vorsicht vorzunehmen, zur besten Jahreszeit, im schicklichsten Alter, ohne andere Menschen dadurch der Gefahr der Ansteckung auszusetzen, und sie von verständigen und sachkundigen Männern besorgen zu lassen.

III.

Von der Erhaltung unsrer Gesundheit und unsres körperlichen Wohlbefindens als Pflicht betrachtet.

Obgleich die Gesundheit und das körperliche Wohlbefinden als Bestandtheile der menschlichen Glückseligkeit, von jedermann schon von Natur begehret worden; so giebt es doch auch eine Menge natürlicher Begierden, durch deren Befriedigung beyden sehr leicht Abbruch geschehen kann, wo nicht gleich, doch durch die Folgen, welche manche Genüsse nach sich ziehen. Hier stellt uns nun aber die Vernunft die Erhaltung der Gesundheit und des Wohlbefindens als Pflicht vor, und gebietet uns alle unsere Begierden bis dahin einzuschränken, daß durch ihre Befriedigung unsre Gesundheit und unser körperliches Wohlbefinden keinen Abbruch leidet. Denn beyde erkennen wir als Zustände, in welchen wir zur Ausführung moralischer Zwecke, weit geschickter und aufgelegter sind, als wenn deren Gegentheil statt findet, da Krankheit un-

sre natürlichen Kräfte lähmt, und das Uebelbe=
finden die Lust zur Thätigkeit ebenfalls sehr ver=
mindert. Nun aber ist es offenbar, daß wir es
uns nach der Vernunft zur Maxime machen müs=
sen, unsern Körper sowohl als unsern Geist stets
in derjenigen Verfassung zu erhalten zu suchen, in
welcher beyde am geschicktesten sind, die Gebote
der Vernunft durch sie auszuführen. Folglich
werden wir aus Pflicht für die Erhaltung unsrer
Gesundheit und unseres körperlichen Wohlbefin=
dens besorgt seyn müssen, wenn etwa die natür=
liche Begierde darnach uns verließe, oder andere
Neigungen uns wohl gar antrieben, jene Zwecke
einem gegenwärtigen Genusse aufzuopfern, und
ein starkes, wenn auch kurzes Vergnügen mit
einem schwächeren obgleich länger daurenden
Schmerze, freywillig zu vertauschen. Wenn
eine solche Berechnung der Vernunft selbst in Be=
ziehung auf die Glückseligkeit nicht unrichtig
schiene; so muß sie doch in moralischer Rücksicht,
als dem Vernunftgebote widersprechend, gänz=
lich verworfen werden.

Bist du nicht ein Thor? sagt Hippias
zum Agathon. Du versagst dir die Freuden

des Weines und der Liebe, weil du fürchtest deiner Gesundheit zu schaden, Podagra zu bekommen und vor der Zeit schwach und alt zu werden? Aber wenn es dir um Wohlleben, um Genuß und um wahre Glückseligkeit zu thun ist; so frage ich dich, ob es nicht besser sey, in kurzer Zeit viel und oft zu genießen, als eine lange Zeit hindurch sich zu peinigen und zu kasteyen, stets Begierden zu haben, und sie nie gehörig zu befriedigen? Ist nicht ein einziger Abend, wo du dich der Gesellschaft einer Danae ganz hingiebst, mehr werth, als hundert wo du voll Angst gerechnet hast, wie viel du Gläser Wein nehmen dürfest, ohne deiner Gesundheit zu schaden? Laß mich zwanzig Jahr eher die Schwächen des Alters empfinden, und funfzehn Jahre früher sterben als dich! so habe ich doch mein Leben genossen, indessen du bey einem langen und gesunden Leben doch nie recht gelebt, nie recht genossen hast. Ist denn ein kurzes Leben voll Vergnügen und Glückseligkeit nicht besser, als ein noch einmal so langes, in dem man über der Vorbereitung zum Genusse der Glückseligkeit, den Genuß selbst versäumt hat? — Du hast Recht Hippias

antwortet Agathon, wenn du glaubst, deine höchste Bestimmung in der Welt sey, zu geniessen. Allein ich halte dafür, meine höchste Bestimmung, die ich mir selbst vorsetzen soll, sey, mich durch tugendhafte Handlungen der Glückseligkeit würdig zu machen. Nun aber kann ich um so länger meine Tugend durch die That beweisen, je länger ich meine natürlichen Kräfte in einem gesunden Zustande erhalte, und ich werde es also für meine Pflicht halten müssen, jeden Genuß bis auf den Punkt einzuschränken, wo er anfängt, für die Dauer meines Lebens und für die Erhaltung meiner Gesundheit nachtheilig zu werden. Dagegen werde ich mich nicht scheuen, Gesundheit und Leben aufzuopfern, wenn die Ausübung meiner Pflicht ohne dieses nicht geschehen könnte. Ich werde kein ungerechtes Urtheil unterschreiben, wenn auch ein Tyrann mich mit Bedrohung des Todes dazu nöthigen wollte. Tödtet er mich; so hat er es zu verantworten, nicht ich. Denn ich sterbe in meinem Berufe. Ich werde mich ins Wasser stürzen, wenn es darauf ankommt, einem Menschen, der mit den Wellen

kämpft, das Leben zu retten, so bald ich nur die Möglichkeit davon sehe. Verletze ich mich bey dieser Unternehmung, werde ich krank davon, oder bringt mich gar ein Zufall, gegen welchen ich nicht stark genug war, dabey um; so werde ich vollkommen darüber beruhiget seyn, und jedermann wird sagen müssen, daß ich bey einer guten und edeln Handlung unglücklich gewesen sey.

Die Pflicht, sein Wohlbefinden und seine Gesundheit zu erhalten, gehört also so wie das Gebot sein Leben zu schonen, unter die weiten Pflichten, wornach alle diese Güter nicht als Zwecke angesehen werden sollen, die gar keinen andern nachstehen, sondern als Mittel für den Hauptzweck, welcher in der moralischen Thätigkeit besteht, in deren Dienste sie also, wenn es nicht anders seyn kann, immer verbraucht werden mögen. Die Pflicht, sich nicht vorsätzlich selbst zu tödten, ist aber eine enge Verbindlichkeit, welche gar keine Ausnahmen verstattet, weil die absichtliche Selbstentleibung, sich in keinem Falle mit dem Pflichtgesetze verträgt, wie oben sattsam gezeigt worden ist.

Zweyter Titel.

Von der Erhaltung unseres geistigen Theils.

I.

Von der Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Genusse der Genieß- und Nahrungsmittel.

Zur harmonischen und zweckmäßigen Thätigkeit unserer Seelenkräfte, wird zu allererst eine gewisse regelmäßige Beschaffenheit unseres organischen Körpers erfodert. Nun wissen wir, daß man den körperlichen Genuß so weit treiben kann, daß dadurch der Vernunftgebrauch entweder, (wenigstens eine Zeitlang) ganz aufgehoben, oder doch gehemmt und eingeschränkt wird. Ob nun gleich zwar wohl bekannt ist, daß Speise, Trank und Schlaf in einem gewissen Maaße nöthig sind, um den Körper in einem Zustande zu erhalten, welcher die Thätigkeit der geistigen Kräfte begünstiget; so lehrt die Erfahrung doch auch, daß ein Uebermaaß im Genusse derselben den Geist betäubt und ihn träge macht, und daß der Trieb nach Nahrung und Ruhe

leicht zu Ausschweifungen dieser Art anreitzt. Da nun die Erhaltung der Seelenkräfte, in wiefern sie die einzigen Bedingungen aller willkührlichen und moralischen Handlungen sind, Pflicht ist; so setzt diese auch dem Genusse jeder Art Schranken und verbietet uns die Seelenkräfte willkührlich zu lähmen, oder die Wirksamkeit der freyen Willkühr ohne Noth zu hemmen. Daß daher jede Art von willkührlicher, blos um Vermehrung der Lust willen unternommener Betäubung seiner selbst durch berauschende Getränke oder durch übermäßiges Essen oder Schlafen der Pflicht gegen sich selbst zuwider sey, ist für sich klar. Im Zustande der Trunkenheit sinkt der Mensch noch unter das Thier herab, indem er nicht nur den Gebrauch seiner Vernunft verliehrt, sondern nicht einmal mehr seinen Körper gehörig gebrauchen kann. Hat sich der Mensch mit Speise überladen; so ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Ueberlegung im Gebrauche seiner Kräfte erfodert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt, und die öftere Widerkehr dieser Ausschweifungen stumpft ihn gänzlich ab. Gefräßigkeit und Versoffenheit werden

daher viehische Laster genannt, weil sie den Menschen bis zum Vieh, ja selbst noch unter dasselbe erniedrigen. Unter beyden Lastern macht aber das erstere doch fast noch verächtlicher, als das zweite. Denn in den Zustand der Trunkenheit geräth der Mensch unmerklich; und indem seine guten Vorsätze durch die Annäherung des Rausches immer schwächer werden, verliehrt er zuletzt alle Selbstgewalt. Der Trunkene scheint also mehr überrascht und von dem Getränk selbst bezwungen zu seyn, wobey es doch immer sehr tadelhaft bleibt, daß die öftere Erfahrung, daß in der Mitte des Rausches die Gewalt der Vorsätze aufhört, nicht stark genug ist, den Menschen zu bestimmen, es auch nicht bis zu dieser Annäherung kommen zu lassen. Der Gefräßige dagegen bleibt während der ganzen Zeit, in welcher er seine Ausschweifung begeht, in dem Zustande vollkommener Besonnenheit, man setzt also in ihm die Möglichkeit einer größeren Selbstmacht voraus, und tadelt ihn daher um so mehr, daß er nicht zur rechten Zeit inne hält, weil er sich aller Begriffe noch deutlich bewußt ist, die ihn dazu bestimmen sollten, und er also

durch seine Unmäßigkeit eine moralische Schwäche verräth, die er durch seinen Willen in jedem Augenblicke heben könnte.

Die Faulheit und Trägheit, welche aus einer blos angewöhnten Schläfrigkeit entspringt, ist ebenfalls eine Art von Selbstbetäubung, welche die Thätigkeit der Seelenkräfte nicht minder als die Agilität des Körpers unterdrückt. Sie entsteht hauptsächlich aus einem allzulangen oder bey Tage widerholten Schlafe. Sich diesem, wo es die Stärkung des Körpers nicht erfodert, und wohl gar gegen diesen Zweck aus bloßer Wollust zu überlassen, heißt sich das thätige Leben muthwillig verkürzen, und ist der Pflicht für die Erhaltung seiner Geisteskräfte zu sorgen, ebenfalls entgegen.

II.

Von der Selbstschwächung durch Ausschweifungen in der körperlichen Wollust.

Nichts schwächt die Organe des Empfindens und Denkens mehr, als eine überhäufte Befriedigung des Geschlechtstriebes. Diese ist daher

in mehr als einer Rücksicht der Pflicht der Selbsterhaltung entgegen, indem sie nicht nur die geistigen Kräfte träge macht, die Einbildungskraft auf Kosten der höheren Seelenkräfte erhöhet, und die Sinne abstumpft, sondern auch den Körper angreift, und das Leben und die Gesundheit in große Gefahr bringt. Da nun die Erhaltung unseres Lebens, unserer Gesundheit und unserer Sinne und Verstandeskräfte, als der Bestandtheile unseres Selbst, wodurch unser sittliches Vermögen wirken soll, Pflicht ist; so ist offenbar, daß jede Befriedigung des Geschlechtstriebes, woraus ein Nachtheil für das Denk- und Empfindungsvermögen zu besorgen ist, der Pflicht der Selbsterhaltung widerspricht. Ich soll durch meinen Willen nie etwas hervorbringen, was meiner moralischen Thätigkeit Abbruch thut, also auch nichts, was die Kräfte schwächt oder zerstört, welche der moralischen Freyheit zu Werkzeugen dienen.

Ob der Mißbrauch des Geschlechtstriebes in der Ehe oder außer der Ehe, auf eine natürliche oder widernatürliche Art getrieben werde, ist in Rücksicht auf den Zweck der Selbsterhaltung des

animalischen und geistigen Theiles unsrer Natur gleichgültig, er bleibt Laster, in welchen Verhältnissen er auch vor sich gehe. Das Laster hafte in dem außerehelichen und widernatürlichen Mißbrauche dieses Triebes, wird aber aus andern Gründen erkannt, die in der Folge *) erwogen werden sollen. In diesen Ausschweifungen liegt an sich etwas Unsittliches, wenn sie auch nicht den mindesten Nachtheil für Leib und Geist hätten. Kömmt das letztere hinzu; so werden sie zwiefache Laster.

III.

Von der Beraubung des Gebrauchs der Vernunft durch starke Affekten.

Jeder weiß, daß Geilheit, Zorn, Schmerz, Freude ꝛc. überhaupt alle Affekten, so stark in dem Menschen werden können, daß sie den Verstandesgebrauch ganz verkehren, und die Willkühr unwiderstehlich einschränken. Ein solcher Grad der Affekten ist daher offenbar der moralischen Wirk-

*) S. dritter Titel I.

Wirksamkeit hinderlich, und es gehört daher zur Pflicht der Erhaltung des geistigen, besonders vernünftigen Theils unserer Natur ihn, so weit es von uns abhängt, nicht aufkommen zu lassen, sich solchen Gelegenheiten nicht aus Vorwitz auszusetzen, wo er natürlicher Weise leicht erfolgen kann.

Der Affekt bringt den Menschen, so lange er in einem hohen Grade anhält, nicht blos um seine moralische Kraft, sondern auch um seine Klugheit, indem der Affektvolle durch seinen Zustand selbst verleitet wird, seinen Zwecken, wozu er durch das Gefühl getrieben wird, entgegen zu handeln. Der Jähzorn macht den Menschen oft stumm und starr, oder treibt ihn an, die Rache auf eine solche Art auszuführen, daß er seinen Zweck dabey ganz verfehlt. Der Affekt der Verzweiflung lähmt die Kräfte, oder macht, daß er sie verkehrt anwendet, da doch der Zustand Ueberlegung und entschlossene Thätigkeit fodert. Selbst die Reue wegen schlechter Handlungen, wenn sie heftig wird, schlägt nieder und macht unthätig, statt daß die Vernunft fodert, durch eine Reihe besserer Handlungen, und durch gute

aber wirksame Vorsätze den Flecken wieder auszutilgen. Da nun ein Mensch, der seine Klugheit und Besonnenheit verliehrt, unmöglich in moralischer Rücksicht viel ausrichten kann; so muß sich ein jeder vor starken Affekten eben so sehr hüten, als vor übermäßigen Trinken, da beyde die Seele in einen der Moralität höchst nachtheiligen Rausch stürzen. Ja der Rausch der Affekten ist für die Freyheit noch gefährlicher, als der, welcher aus einer körperlichen Betäubung entsteht, da letzterer den Geist blos unthätig macht, ersterer aber ihn zu verkehrten und den vernünftigen Vorsätzen entgegengesetzten Handlungen zwingt.

Dritter Titel.

Von der Erhaltung unseres moralischen Theils, oder der Würde der Menschheit in unsrer eignen Person.

Betrachten wir den Menschen blos seinem animalischen und geistigen Theile nach; so finden wir noch nicht das Vorzügliche in ihm, welches ihn über alle andere Erdgeschöpfe erhebt, oder

weshalb er sich den ersten Rang unter allen, was auf Erden ist, zueignen könnte. Denn was seinen Körper betrift; so ist kein großer Unterschied zwischen ihm und andern thierischen Körpern, ja viele der letzteren haben noch Vorzüge vor ihm. Und was die Vernunft anlangt: so ist zwar wahr, daß sie ein dem Menschen eigenthümliches Vermögen ist; allein sie dient ihm nicht mehr zur Erreichung seiner thierischen Zwecke, als der Instinkt, ja in vieler Rücksicht ist sie ein viel unsichereres Mittel dieselben zu erreichen, da ihre Einsicht theils oft irrig ist, wodurch sich der Mensch selbst vielen Schaden zufügen kann, theils aber, wenn sie auch richtig ist, doch nicht Stärke genug hat, um allen schädlichen Abschweifungen der Begierden zuvorzukommen *). Als vernünftiges Thier betrachtet, schätzen wir den Menschen nur nach dem, wozu er brauchbar ist, oder was er uns oder dem gemeinen Wesen für Nutzen stiften kann. Wir bezahlen ihn nach dem Maaße seiner körperlichen Stärke, seiner

*) S. meine allgemeine Religion.

Klugheit, gemeinen oder seltenen Geschicklichkeit u. s. w. Es ist im Grunde einerley, wer die Dienste leistet, wenn sie nur geschehen. Wer daher einen Menschen blos nach seiner Nutzbarkeit schätzt, legt noch keinen Werth in seine Person. Er wird also auch ohne Bedenken den einen mit dem andern vertauschen, wenn dieser ihm gleiche oder gar bessere Dienste leistet, ja ein Thier, eine Maschine kann in Rücksicht auf die bloße Nutzbarkeit einen größeren Werth haben, als ein Mensch.

Das aber was dem Menschen über alles übrige in der Natur erhöhet, und ihm einen unschätzbaren inneren Werth, d. h. eine Würde verschaft, ist seine Persönlichkeit, wodurch er sich als ein moralisches Wesen ankündiget. Die Anerkennung des Pflichtgesetzes und das damit verknüpfte Bewußtseyn des Vermögens, ihm gegen alle sonstige Vorstellungen und sinnlichen Antriebe zum Gegentheil, Genüge leisten zu können. Diese innere Beschaffenheit, wornach dem Menschen Pflichten und Rechte zukommen, läßt sich mit nichts in der Natur vergleichen, sondern hat für sich selbst einen absoluten

Werth, so daß man keinen Menschen blos nach seiner Brauchbarkeit für die Welt schätzen darf, sondern ihn auch schon blos um deswillen weil er ein Mensch ist, und folglich jene göttliche Anlage zur Sittlichkeit, wenn auch unentwickelt in sich trägt, über alles in der Welt was blos zum Nutzen dient, achten muß. Diese Achtung um der bloßen Menschheit willen gebührt ihm, gesetzt er wäre noch nicht durch sein Thun nützlich, und könnte es auch wegen gewisser natürlichen Hindernisse nie werden.

Diese Eigenschaft ist es auch, welches allen übrigen Stücken, woraus der Mensch natürlicher Weise zusammengesetzt ist, einen weit höheren Werth giebt, als was man sonst von ähnlicher Art bey bloßen Thieren wahrnimmt. Das Leben, die Gesundheit der Körper und alle Organe desselben, die geistigen Kräfte ꝛc. sind besonders um deswillen Gegenstände der Pflicht, weil sie die Bedingungen enthalten, unter welchen die Persönlichkeit des Menschen erscheinen, oder in der Welt offenbar werden kann. Daher werden sie selbst Theile der Person, und wer sie willkührlich verletzt, wo es nicht die Pflicht,

sondern ein anderer Zweck bestimmt, verletzt die Person selbst, da er die Werkzeuge angreift, wodurch sich dieselbe thätig beweisen soll.

Aber eben deshalb stehen alle Organe, alle körperlichen und geistigen Kräfte des Menschen in einer solchen Verknüpfung mit dem moralischen Ich, daß sie nur allein nach denjenigen Zwecken und Absichten gebraucht werden sollen, welche sich mit dem Sittengesetze reimen. Dieses aber fodert: durchaus keinen willkührlichen Gebrauch von irgend einem unsrer natürlichen Vermögen zu machen, welcher dem Zwecke, den wir uns nach der Vernunft von demselben denken müssen, widerspricht. Denn diese Zwecke sind eben die Gesetze, denen gemäß die Vernunft zu handeln gebietet. Wer dennoch nach entgegengesetzten Maximen verfährt, handelt gegen seine moralische Natur und verletzt also die Menschheit in seiner Person, indem er dieselbe andern niedrigeren Zwecken aufopfert, wodurch er allemal sein moralisches Ich erniedriget. Wenn der moralische Theil in dem Menschen der wichtigste ist; so muß jede will-

kührliche Handlung ohne Rücksicht auf Nutzen oder Schaden, den wir uns oder andern dadurch zufügen mögen, welche demselben widerspricht, die Würde verletzen, welche wir uns selbst erwerben sollen.

Ob nun gleich eigentlich jede pflichtwidrige Handlung der moralischen Würde dessen, welcher sie begehet, Abbruch thut; so ist doch hier nur hauptsächlich von solchen Lastern die Rede, welche die natürlichen zur eignen Person gehörigen Kräfte und Vermögen dergestalt mißbrauchen, daß dem Begriffe, den sich die Vernunft von deren Zwecke macht, geradezu durch die Maxime des Handelns widersprochen wird, wo also, ohne Rücksicht auf einen besonderen, durch das Pflichtgesetz ebenfalls gebotenen Gegenstand zu nehmen, die bloße Form der Vernunft verletzt wird. Dieses geschieht aber: I) durch einen unnatürlichen Gebrauch der Geschlechtstheile, II) durch die willkührliche Selbstberaubung des Gebrauchs der Mittel des Wohllebens, III) durch die sich selbst widersprechende Offenbarung seiner Gedanken, IV) durch die Wegwerfung seiner Person gegen andere Menschen.

Eine jede Gesinnung, welche einen Grund zu irgend einer der vier genannten Handlungsweisen enthält, ist daher der Selbsterhaltung seines moralischen Ichs entgegen, und verletzt die Würde der Menschheit, ist also durch die Vernunft ohne Ausnahme verboten.

I.

Von der unnatürlichen Wollust.

Die Vernunft kann sich bey der Vorstellung der Zeugungskräfte und der daran geknüpften Triebe, keine andere Absicht denken, als daß das Geschlecht dadurch fortgepflanzt werden soll, und diesen Zweck, da er auf Erhaltung der Menschengattung abzielt, muß sie billigen, so bald er nur unter den moralischen Einschränkungen ausgeführt wird. Die körperliche Lust, welche damit verbunden ist, kann nur als Antrieb zur Erreichung dieser Absicht, nicht als Zweck angesehen werden. Wenn daher ein Gebrauch von den Geschlechtstheilen gemacht wird, welcher diesem vernünftigen Begriffe geradezu widerspricht, wodurch der dabey gedachte Zweck absichtlich

verhindert oder zerstört, und die körperliche Wollust allein nicht blos ohne, sondern selbst gegen den Hauptzweck dieses Naturtriebes, Bestimmungsgrund wird; so geräth man offenbar in Widerspruch mit den Einsichten der Vernunft, und da die Würde des Menschen gerade in dem Vermögen besteht derselben gemäß zu handeln und in dem wirklichen Gebrauche, den er von diesem Vermögen macht; so ist klar, daß sich der Mensch durch jede willkührliche Verletzung des Zweckes des Geschlechtstriebes durch diesen Trieb selbst, herabwürdiget und in seiner eignen Person die Menschheit entehret.

Unnatürlich *) ist jede Art der thierischen Wollust, welche ohne diejenige Vermischung

*) Unnatürlich heißt hier nicht das, was durch keine natürlichen oder sinnlichen Kräfte geschieht, sondern, was der besonderen Natur eines gewissen Dinges, (hier dem besonderen Zwecke des Geschlechtstriebes) widerspricht. Ueber den Ausdruck natürlich siehe meine allgem. Religion S. 10 ꝛc. die Note.

der Geschlechter, die zur Zeugung erfodert wird, geschiehet. Selbstbefleckung, Knabenschänderey, Bestialität ꝛc. sind Arten dieser naturwidrigen Laster, deren bloßer Name in jedem Wohlgesinnten Ekel und Abscheu erregt. Wir wollen uns hüten alle die schändlichen Gräuel dieser Art zu detailliren, welche die wollüstige Phantasie zur Schande der Menschheit erfunden hat. Der Grund der Unsittlichkeit ist in dem vorhergehenden angezeigt. Daß aber diese Art des Lasters allgemein für verabscheuungswürdiger, als andere Vergehungen gegen sich selbst, daß es für eine eigentliche Schändung der Menschheit in sich selbst geachtet wird, scheint auf folgenden Reflexionen zu beruhen: 1) weil dabey schlechterdings kein moralischer Zweck als Bewegungsgrund gedacht werden kann, wodurch sich jemand, wie mancher bey dem Selbstmorde, täuschen könnte. Es ist allemal ein reiner und ganz evidenter Widerspruch gegen das Sittengesetz da, also ein Zeichen, daß der Verbrecher seinen Vernunftausspruch der That nach, gar nichts achtet, sondern ihm direkt entgegen handelt; 2) der Mensch erscheint dabey unter dem Joche einer blos

viehischen Lust, die er ohne allen Einfluß moralischer Ideen, ja vielmehr diesen ganz entgegen, genießen will. Das Thier befördert doch durch Befriedigung seiner Instinkte die Zwecke der Natur, und dieses billiget die Vernunft; der Mensch sucht blos die thierische Lust und verhindert dabey den Zweck, zu dessen Beförderung diese Lust, nach seiner Vernunfteinsicht antreiben sollte. Indem er also absichtlich, blos durch viehische Lust bestimmt, seine Sinnestriebe gegen die Zwecke richtet, zu welchen sie in dem Thiere und in ihm nach vernünftigen Begriffen dienen sollen, erniedriget er sich noch unter das Vieh. 3) die Betrachtung endlich, daß eine solche Art des Gebrauchs der Zeugungskräfte, wenn sie allgemein würde, die Erhaltung unsrer Art entweder ganz unmöglich machen, oder doch, wenn sie nur sehr gemein und zur Gewohnheit würde, das gegenwärtige und folgende von den Geschwächten abstammende Menschengeschlecht um ihre körperliche und geistige Stärke bringen würde, trägt unstreitig auch sehr viel zur allgemeinen und gerechten Verabscheuung dieses Lasters bey.

Gewöhnlich suchen die philosophischen Moralisten den Grund der Schändlichkeit der unnatürlichen Wollust, allein in den schädlichen Folgen, welche dieses Verbrechen für die Gesundheit der Lasterhaften und ihrer Nachkommenschaft hat. Allein dann würden diejenigen, welche dabey eine gewisse Mäßigkeit und bestimmte Zwischenzeiten beobachten, und dadurch dem nachtheiligen Einflusse auf die Gesundheit vorbeugen, (welches doch möglich ist,) sich keines moralischen Fehlers bey der Befriedigung des Geschlechtstriebes durch Phantasie oder andere widernatürliche Mittel, schuldig machen, welches doch Niemand zugeben kann. Es muß also gezeigt werden, daß eine solche Abschweifung von der Natur, wenn sie auch nur ein einzigesmal geschehen wäre, ja der bloße Vorsatz es zu thun, an sich, ohne alle Rücksicht auf die wirklichen nachtheiligen Folgen, die es hat oder haben kann, lasterhaft sey. Dieses erhellet aber aus den von mir angeführten Gründen. Ist die Ausschweifung noch obenein eine Ursache für die Gesundheit oder die Nachkommenschaft nachtheiliger Folgen; so wird sie ein zwiefaches Laster. Denn daß wir

auch diese möglichst verhüten sollen, gebietet eine andere Pflicht.

Ob es nun gleich nicht verstattet werden kann, den Geschlechtstrieb wider dessen Zweck zu befriedigen; so erlaubt die Vernunft doch dessen Befriedigung ohne den Zweck der Erzeugung, wenn nur sonst keine andere Pflicht dadurch verletzt wird *).

II.

Von der Kargheit gegen seinen eignen Leib.

Dinge, wodurch der menschliche Körper ernährt, gestärkt und erquickt werden kann, sollen nach der Vernunft hierzu auch wirklich angewandt werden. Denn theils gehört ein gewisser Grad der Bequemlichkeit und des Wohllebens unter die Mittel, von welchen die längere Erhal-

*) S. den fünften Abschnitt dieser ersten Abtheilung.

tung und das Wohlseyn des Körpers abhängt, theils ist das Streben nach dem Wohlbefinden so natürlich, daß schlechterdings kein vernünftiger Grund da ist, dasselbe gänzlich unbefriediget zu lassen, wenn man die Mittel dazu in seiner Gewalt hat, und keine Pflicht etwas anders fodert. Es schließt also schon der Begriff der Mittel des Wohllebens ihre Bestimmung in sich. Wenn nun ein Mensch im rechtmäßigen Besitze solcher Güter ist, und dieselben nicht gebraucht, ja selbst seinen eignen Genuß dermaßen verengt, daß sogar seine eignen wahren Bedürfnisse nicht befriediget werden; so handelt er nach einem Begriffe, welcher der Vorstellung, die sich die Vernunft von dem Zwecke dieser Güter machen muß, geradezu widerspricht. Folglich verletzt er hierdurch seine eigne moralische Würde, welche fodert, daß wir den Einsichten der Vernunft gemäß handeln. Seine Maxime ist: Alle Mittel des Wohllebens zu erwerben und zu erhalten, ohne sie genießen zu wollen; er macht sich blos den Besitz, nicht den Genuß zum Zweck, und beraubt sich auf diese Art absichtlich der Annehmlichkeit des Lebensgenusses, wozu doch der Be-

sitz dieser Güter nach der Vernunft unter den gehörigen moralischen Einschränkungen, bestimmt ist.

Wir betrachten das Verächtliche dieser Art des Geitzes gegen sich selbst hier nicht von Seiten seiner widrigen Folgen für das Leben und die Gesundheit, ob er gleich leicht eine Ursache werden kann, auch die Pflichten in Ansehung dieser Güter zu übertreten. Aber es giebt Geitzige dieser Art, welchen eine so karge Diät wohl bekömmt, die bey vollkommner Gesundeit ein hohes Alter erreichen, indem der thierische Appetit in ihnen stark genug ist, sie zu vermögen, so viel zu sich zu nehmen, als zu ihrer animalischen Fortdauer nöthig ist. Aber ihr moralischer Werth wird dennoch durch ihre Gesinnung herabgesetzt, deren Niedrigkeit sich eigentlich blos durch die vernunftwidrige Maxime offenbart, wornach sie wünschen, lieber gar keine Bedürfnisse zu haben, um nur recht viel Mittel für dieselben aufbewahren zu können, welche also den bloßen Besitz der Mittel des Wohllebens ohne eignen Genuß bezweckt, und folglich vernunftwidrig bleibt, es mag dadurch etwas Schädliches bewirkt werden oder nicht. Denn um unsrer sittlichen Würde

Abbruch zu thun, ist es schon genug, wenn man Begriffe zu Bestimmungsgründen seiner Handlungen macht, welche den wahren Erkenntnissen, deren man sich bewußt ist, widersprechen.

Sehet den Priester Phidolus an: er setzt auf der Kanzel den Zweck der äussern Güter, und den vernünftigen Gebrauch, den ein jeder von seinem Vermögen machen soll, aufs treflichste auseinander, und hat die deutlichsten Begriffe von dem, was in dieser Hinsicht die Pflicht erfodert. Aber sein Leben widerspricht seiner Lehre geradezu. Alles was er einnimmt, verwandelt er in Gold und schließt es in Kasten zu dem ererbten Vermögen, ohne den geringsten Gebrauch davon zu machen. Er lebt in dem engsten Gemache seines Hauses, weil die größeren mehr Feurung kosten, und dennoch getrauet er sich nicht, es ganz zu erwärmen, wenn es gleich die Kälte erfodert, und Geld zu Holz im Ueberflusse da ist. Er erstickt fast in Schmutz, trägt die ärmlichsten Kleider bis kein Fetzen mehr daran ist, und seine Speisen sind noch elender, als das Essen des ärmsten Tagelöhners zugerichtet. Muß Phidolus sich nicht selbst verächtlich vorkommen,

wenn er seine Begriffe mit seinem Leben zusammenhält? Kann er sich wohl damit vor sich selbst entschuldigen, daß er vorgiebt, er wolle alles zu künftigem Gebrauche aufbewahren, da er die Sachen nicht gebraucht, wo es das Bedürfniß fodert?

Ob Tenax sein Laster so deutlich denke, als Phidolus weiß ich zwar nicht. Aber ich höre doch, daß er die Kargheit des Menipp, der seinen eignen Leib bey allen Reichthümern, die er besitzt, schindet, lächerlich und sehr verächtlich findet, und sich bey jeder Gelegenheit über ihn aufhält. Ich bin also überzeugt, daß Tenax seine Pflicht kennt. Dennoch handelt er nicht viel besser als Menipp. Denn ob er gleich für sich selbst etwas besser sorgt; so thut er es doch nur auf anderer Kosten. Zu seiner Köchin sagt er, er könne die Speisen nicht fett essen, der Wein bekomme ihm nicht. So bald er aber auf fremde Kosten schmausen kann, schmeckt und bekömmt ihm alles ganz vortreflich. Tenax verbirgt nur seinen Geiz gegen sich selbst etwas besser als Phidolus; er weiß sich mehr Genuß zu verschaffen, als dieser, aber er weiß es so ein-

zurichten, daß es ihm nichts kostet. Seine Gesinnung ist dieselbe. Wenn Tenax aufrichtig über sich nachdenkt; so muß ihm sein Herz noch verächtlicher vorkommen, als das Herz derer, die er mit so guten Gründen verdammt. Aber es geht so. In Beurtheilung anderer haben alle Menschen eine gleiche Moral, nur für sich verlangen sie dann und wann andere Grundsätze.

III.

Von der Lüge.

Wir sind nicht in allen Fällen verbunden, andern unsere Gedanken mitzutheilen. Wenn wir es aber einmal thun wollen, wenn wir andern eine Offenbarung des Inneren ankündigen; so kann es unmöglich mit der Vernunft bestehen, wenn wir es absichtlich nicht thun, und also ein ganz anderes Gesetz des Handelns innerlich befolgen, als wir äusserlich ankündigen. Dem andern erklären wir: Unser Vorsatz ist dir die Wahrheit zu sagen, und innerlich nehmen wir uns vor, sie nicht zu sagen. Ein solcher Wi-

derspruch des inneren und äusseren Benehmens ist der Vernunft schlechthin zuwider. Diese verlangt Wahrhaftigkeit, d. i. Uebereinstimmung dessen was man sagt, mit dem was man denkt. Das Gegentheil davon ist die Lüge, d. i. die vorsätzliche Unwahrheit in Aeusserung seiner Gedanken, welche doch für Wahrheit ernstlich ausgegeben wird. Diese widerspricht selbst dem Begriffe einer Gedankenäusserung, und vernichtet also den ganzen vernünftigen Zweck der Gedankenmittheilung. Wenn es recht seyn sollte, in irgend einem Falle zu lügen; so müßte ich es doch in eine Regel fassen und sagen können: In diesem oder jenem Falle z. E. auf den Nothfall ist es Pflicht oder wenigstens erlaubt zu lügen. Nun ist aber eine solche Regel ganz absurd, weil sie alle Wirkung der Mittheilung auf diesen Fall aufhebt. Denn wer wird mir denn glauben, wenn ich ihm da etwas sage, wo dies Gesetz mir zu lügen verstattet oder gar gebietet? Ein Gesetz aber, das bekannt gemacht werden kann und das für jedermann gültig ist, der sich im Falle desselben befindet, muß es doch seyn, wenn es einen Rechtfertigungsgrund einer moralischen Handlung

abgeben soll. Man sieht also, daß der Lügner sich nur allemal es heimlich vorbehält, wo er die Unwahrheit sagen will, und daß er dabey voraussetzt, der Andere erwarte von ihm die Wahrheit als Pflicht. Der Lügner darf seine Maxime nie laut werden lassen, wenn er nicht seinen ganzen Zweck einbüssen will; er erlaubt sich jedesmal verstohlner Weise Ausnahmen von dem Gesetze der Wahrhaftigkeit. Verletzt er dadurch nicht offenbar seine eigne Würde als vernünftiges Wesen? Läßt es sich mit derselben reimen, seine Handlung durch einen Begriff (Aeusserung seiner Gedanken) anzukündigen, wovon man gerade das Gegentheil thut?

Daß das Lügen schändlich sey, wodurch man andern schadet, wird allgemein eingeräumt. Wer verachtet nicht den Verläumder und den Betrüger? Doch beruhet diese Verachtung mehr auf der Verletzung der Pflichten gegen andere als der Pflicht gegen sich selbst. Daß aber das Lügen den Menschen auch ohne diese Rücksicht verächtlich mache, siehet man daraus, daß man gegen den eiteln Aufschneider, den lügenhaften Praler, und selbst gegen den, welcher lügt, um anders

dadurch zu vergnügen, keine Hochachtung haben kann, wenn gleich dergleichen Leute keinem andern schaden. Vielmehr machen sie sich durch dergleichen Benehmen allgemein verächtlich, und dieses kömmt daher, daß sie ihre eigne Würde, welche in den Aussagen des Menschen Wahrheit fodert, durch ihre Lügen verletzen. Es giebt Leute, welche ohne Zweck, aus bloßer Gewohnheit lügen. Niemand wird ihr Betragen als nachahmungswürdig empfehlen, und wenn sie über ihre sittliche Würdigkeit dabey nachdenken; so muß Schaam vor sich selbst, die unvermeidliche Folge davon seyn.

Milder wird aber die Lüge beurtheilt, wenn sie in guter Absicht geschieht, und dabey ohne allen ungerechten Schaden für den ist, welcher belogen wird. Viele Moralisten halten dann die Lüge für erlaubt, und wollen die Aussage der Unwahrheit in solchen Fällen nicht einmal mit diesem harten Namen benannt wissen. In gewissen Fällen, sagen sie, sey es sogar Pflicht die Unwahrheit zu sagen, welches eben so viel heißt, als: es müsse allgemeine Regel seyn, daß jeder ehrliche Mann in diesen Fällen die Unwahr-

heit sage. Wir wollen diese Materie hier vollständig aus einander zu setzen suchen.

1. Wenn durch eine Unwahrheit Niemand belogen wird, wenn jeder aus der Convention schon weiß, was er von den Worten, welche er hört, halten soll; so ist Mittheilung des Inneren gar nicht Zweck, und wird gar nicht angekündiget. Dergleichen Unwahrheiten sind also gewiß keine Lügen. Es wäre Pedanterey, sich nicht gehorsamer oder gar unterthäniger Diener unterschreiben zu wollen, weil man doch nicht ernstlich gemeynt sey, es zu seyn. Denn wer wird es für Ernst nehmen? Die gebildete Welt hat einen gewissen moralischen Schein angenommen, den jedermann für weiter nichts als Schein, aber doch für einen angenehmen und zugleich schönen Schein hält, den er nicht gern einbüssen mögte. Hierher gehört die ganze Artigkeit und Höflichkeit, welche größtentheils nichts als eine bloße Affectation von Wohlwollen und Hochachtung ist. Ob nun gleich jedermann dieses weiß, und Höflichkeitsbezeugungen für nichts hält; so will sie doch Niemand gern einbüßen, sondern man mag sie selbst unter

bittern Feinden gern beybehalten, weil sie uns doch wenigstens den Anblick des Häßlichen ersparen, und das Unangenehme, das wir wohl kennen, wenigstens etwas verstecken. Die Menschen mögen also immer bey dieser Convention, sich höflich und artig zu begegnen, auch wenn sie es innerlich nicht gut mit einander meynen, bleiben. Dabey belügt einer den andern so wenig, als uns die Schauspieler in der Komödie, oder lustige Gesellschafter ihre Zuhörer belügen, welche witzige Einfälle und Schwänke ersinnen, und sie an bestimmte Oerter und Personen heften, um ihren Erzählungen mehr Interesse zu geben, ohne daß sie uns deshalb zumuthen, alles für reine Wahrheit zu nehmen. Die moralischen Grenzen dieser schönen willkührlichen Illusion sollen an einem andern Orte bestimmt werden. Hier ist nur die Frage ob der Gebrauch der Complimente, mit denen man es doch nie ganz ernstlich meynt, schlechterdings mit der Ehrlichkeit streite? welches nach den bisherigen Gründen mit Recht zu verneinen ist.

Hierher möchte ich auch einige höfliche Abweisungen und abschlägliche Antworten rechnen,

welche als ellyptische und zweydeutige Redensarten, dem, welcher das Unangenehme davon hat, nicht so anstößig sind, als wenn die Gedanken ganz herausgesagt würden. Es ist dem gebildeten Manne angenehmer zu hören, wenn der Bediente, dessen Herrn er sprechen will, zu ihm sagt: Mein Herr ist nicht zu Hause, als wenn er sagte: Mein Herr ist für Sie nicht zu Hause, oder er hat nicht Zeit und Lust, Sie zu sprechen, obgleich die erstere Redensart, einer sehr allgemeinen Gewohnheit zufolge, sehr oft den letzten Gedanken, nur etwas höflicher, andeutet. Wenn der Bediente dem Fremden einen falschen Ort angäbe, wo der Herr wäre, würde er schon für einen Lügner gelten, da er bey der ersten Art sich auszudrücken, den Ruf der Ehrlichkeit noch nicht verliert.

Ein eitler Dichter frägt mich in einer Gesellschaft, wie mir sein Werk das ich gelesen, gefallen habe? — Ich weiß, daß ihm mein Tadel sehr unangenehm seyn, und mir ihn selbst zum Feinde machen wird, und doch habe ich das Gedicht sehr schlecht gefunden. Lüge ich also, wenn ich ihn damit zurückweise, daß ich ihm sage: ich

habe sein Werk noch nicht mit aller Aufmerksamkeit gelesen, und getraue mir also nicht ein bestimmtes Urtheil darüber zu fällen? Für die ganze feine Welt haben ja diese Worte auch die Nebenbedeutung, daß sie eine Weigerung enthalten, mein nachtheiliges Urtheil zu sagen. Man würde mich für grob halten, wenn ich statt dessen sagen wollte: Ich habe nicht Lust Ihnen mein Urtheil zu sagen: und ich würde die feine Welt beleidigen, wenn ich ihm gerade heraus sagen wollte, daß ich sein Gedicht sehr schlecht gefunden hätte. Niemand fodert diese Aufrichtigkeit und niemand erwartet sie als Pflicht. Jeder verlangt vielmehr, daß ich da, wo ich durch die Wahrheit andern unangenehme Empfindungen verursachen, und insonderheit den schönen Ton der Gesellschaft dadurch stören würde, und wo nicht ein höherer und wichtigerer Zweck mich zur Aussage der Wahrheit auffordert, dieselbe zurückhalten, und sie auf eine höfliche Art verweigern soll.

Unterdessen ist es nicht zu leugnen, daß diese höflichen Verweigerungen der Wahrheit, oft und leicht in wirkliche Falschheit übergehen, und

es wäre also die Frage, ob ein tugendhaftes Volk sich nicht von dergleichen zweydeutigen Redensarten lieber gänzlich losmachen, und andere erfinden müßte, welche die reine Wahrheit gerade zu, aber ohne Beleidigung ausfagten? — Es scheint, daß selbst die bittere Wahrheit nur in dem Munde dessen verhaßt wird, dem man selbst keine guten Absichten dabey zutrauet. Sind wir überzeugt, daß Liebe und Wohlwollen einen Menschen beseelet, dann mag er immer seine Meinung ohne Umschweife sagen, wir werden nicht dadurch beleidiget. Man läßt sich nur deshalb so ungern in dem Hause eines Vornehmeren mit dem Vorwande, daß der Herr schon beschäftiget sey, abweisen, weil man fürchtet, es könne aus Verachtung geschehen seyn. Wären wir aber von der inneren Tugend des Mannes und von seiner Achtung gegen uns gewiß überzeugt, warum sollte man es übel nehmen, daß er ein wichtiges Geschäft unsrer Unterredung vorziehet, und uns dieses geradezu ankündigen läßt? — Laßt uns also nur unsre Menschenliebe, unser Wohlwollen, unsre ernsthafte und unerschütterliche Tugend an den Tag legen; so

werden die Complimente, die höflichen Umwege der feinen Welt bald unnöthig werden. Wo Realität ist, wozu ist da der Schein noch nöthig? So lange wir aber noch das Mißtrauen der Menschen gegen uns haben, daß wir es nicht ganz ehrlich und treu mit ihnen meynen, so lange noch der Verdacht möglich ist, daß wir uns mit einer ihnen unangenehmen Wahrheit blos kützeln wollen, werden wir wohl die Redefiguren beybehalten müssen, welche den Eindruck der Wahrheit durch die Nebengedanken, welche sie veranlassen, mildern. Der Grund, weshalb wir nicht ganz ehrlich und aufrichtig, geradezu mit der Sprache herausgehen können, liegt darin, daß wir nicht gut genug sind, oder daß uns andere wenigstens nicht für gut genug halten.

Es ist indessen gut, sich mit den Ellipsen und Figuren bekannt zu machen, durch welche man sein Inneres in der feinen Welt zu verstecken pflegt, damit man dadurch nicht betrogen werde, und selbst Niemanden belüge. Denn für sich selbst eine feine schmeichlerische Sprache zu erfinden, und den Sinn für sich zu behalten, um andere im Ernst zu täuschen, wird auch der

nachgiebigste Moralist nicht gut heißen können. Einige Beyträge zu einem Idiotikon der höflichen Welt, wird hier nicht am unrechten Orte stehen:

Gehorsamer, unterthäniger Diener, allerunterthänigster Knecht ꝛc. in Briefen und im Umgange sind Redensarten die blos einen Beweis geben sollen, daß man den Curialstil kenne, und ebenfalls Worte ohne Sinn zu sagen oder zu schreiben wisse. Bisweilen heißt auch: gehorsamer Diener: Ich habe gar keine Lust dir zu dienen.

Bey erster Gelegenheit jemanden eine Stelle verschaffen oder seine Umstände verbessern wollen, heißt in der Sprache eines Oberen: für jetzt keine Lust dazu haben. Die Redensart ist an sich leer, dient aber dadurch, daß sie die Idee von Hofnung erregt, dazu, eine abschlägliche Antwort zu mildern.

Ich versichere Sie meiner Hochachtung, meiner Ergebenheit ꝛc. sind bloße Redensarten, ohne welche man oft keinen schicklichen Eingang oder Schluß eines Briefes finden würde, und dabey ganz angenehme Vor-

stellungen in dem andern erwecken können, wenn er sich nur die Möglichkeit dabey denkt, daß der andere ihn achte oder ihm ergeben sey.

Ich bezeuge meine innigste wärmste Theilnehmung an deinen Leiden oder Freuden, heißt gemeiniglich: Ich folge der Gewohnheit, daß sich Bekannte so etwas sagen, ohne eben sonderlich viel dabey zu empfinden.

Ich weiß nicht, eine Redensart der Höflichkeit, statt: Ich halte es nicht für gut dir das zu sagen, was ich wohl weiß.

Ich werde zu der oder jener Zeit nicht zu Hause seyn, heißt oft: Ich wünsche nicht, daß du mich zu dieser Zeit besuchest.

Ich besitze diese Sache nicht, sagt häufig: Ich habe nicht Lust, sie dir zu leihen, u. s. w.

Jedermann kennt diese Phraseologien, aber der Tugendhafte wird sich doch hüten sie so zu gebrauchen. Denn ihre Doppelsinnigkeit muß sie dem ehrlichen Manne verhaßt machen; ihm scheint das der Menschheit die größte Schande zu machen, daß Niemand dadurch betrogen wird.

2. Wenn jemand eine Frage an mich thut, wozu er weder Recht noch Beruf hat, wo es Pflicht oder erlaubt ist, daß ich die Wahrheit verschweige; so hat man unstreitig ein Recht und oft eine Pflicht, dem Frager abzuweisen, und ihm die Wahrheit zu verweigern. Aber soll dieses allemal geradezu geschehen? oder ist es erlaubt, Umschweife zu gebrauchen, und die Wahrheit indirekte, auch wohl durch Ausfage einer Unwahrheit zu verweigern? — Jemandem durch Umschweife die Antwort auf eine indiscrete Frage zu verweigern, besteht ohne Zweifel vollkommen mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit, welche die Milde gegen anderer Fehler nicht ausschließt. Wenn mich jemand nach Familienumständen, nach Geheimnissen, die mir anvertrauet sind ꝛc. frägt, und ich antworte, daß ich darüber keinen Aufschluß geben könne; daß ich nicht gern davon sprechen möge ꝛc.; so enthält meine Antwort nichts als eine höfliche Verweigerung, die kein Mensch misbilligen wird, und wodurch ich meiner Würde nichts vorgebe. Wenn mich jemand nach einer Handlung frägt, deren Wahrheit nicht allzuehrenvoll für mich ist, wie etwan

jenes Frauenzimmer den unverheuratheten Rousseau: ob er auch Kinder habe? so habe ich in der That keine Verbindlichkeit, meine Schande jedermann zu gestehen. Dergleichen Fragen durch eine andere beschämende Frage oder durch Witz zurück zu weisen, ist vollkommen erlaubt. Aber den Witz und scharfsinnige Repliken hat nicht jeder immer in seiner Gewalt. Wenn er nun in solchen Fällen die Unwahrheit sagt, welches das Kürzeste ist, sich aus der Verlegenheit zu ziehen: Lügt er dann wirklich? — Ich glaube Niemand wird dadurch belogen, und jedermann, der nachdenkt, nimmt die Antwort für nichts als was sie seyn soll, für eine gefällige Abweisung einer indiscreten oder impertinenten Frage. Philippus ist Präsident bey einem Justizhofe und Menalk fragt ihn, wen er zum Referenten in seinem Processe ernannt habe? der Präsident antwortet: Ich weiß es nicht. Verdient diese Antwort den Namen einer Lüge? — Wenn Chrysillus die Frage, ob er je gestohlen oder ob er je in der Wollust ausgeschweift habe, welche ein unbesonnener Mensch an ihn thut, verneinet; glaubt ihr daß irgend jemand dieses

Nein für etwas anders aufnehmen werde, als für die Verweigerung einer Antwort auf eine höchst unschickliche Frage? — Wenn man aber allgemein weiß, wie die Worte in bestimmten Fällen genommen werden; so wird man dadurch nicht belogen. Sie bedeuten an sich betrachtet etwas anders, als was sie in einem gewissen Zusammenhange und in gewissen Verhältnissen bedeuten. So gut ich aber auch die Welt verstehe; so lobe ich mir dennoch den, welcher von dieser wohlbekannten sehr allgemeinen Sitte keinen Gebrauch macht, und der es nie nöthig findet, auch nur dem Scheine nach, von der Wahrheit abzuweichen. Verweigere lieber geradezu die Antwort, als daß du dir eine Unwahrheit erlaubst, gesetzt du wüßtest auch, daß Niemand dadurch belogen würde. Denn wenn das Mißtrauen in die Worte zur Regel wird; so setzt dieses schon ein moralisches Verderben derer voraus, welche sie gebrauchen! Ein Mann, der den Muth besitzt, in allen Stücken gerade herauszureden, was er denkt, beweiset mehr innere Würde als ein anderer, welcher sich allerley Umschweife erlaubt.

3. Am mehresten hört man die Aussage solcher Unwahrheiten in Schutz nehmen, welche in guter Absicht geschehen, ja sehr oft werden sie für verdienstlich gehalten. Einen erhitzten Menschen, der von Rache schnaubend, seinen Feind aufsucht, und uns nach demselben frägt, auf einen Weg zu leiten, wo er ihn nicht findet, einem Verbrecher, den die Obrigkeit aufsucht, verleugnen, daß er gesucht werde, ob man gleich weiß, daß sie eben kommen und ihn fangen werde, einem Räuber viel versprechen, ohne die Absicht zu haben es zu halten, blos um von ihm los zu kommen, einem Patienten seinen Krankheitszustand besser vorzustellen als man selbst glaubt, daß er sey; einem Vater weiß machen, daß sein Sohn am Schlagflusse gestorben, ob man gleich weiß, daß er verunglückt ist, oder sich selbst entleibt habe u. s. w. wird im gemeinen Leben faß allgemein für erlaubt, sehr oft für verdienstliche Pflicht gehalten. Was soll man hierüber urtheilen?

Wenn das Mittel an sich böse ist; so kann es die Vernunft nicht billigen, wenn auch der Zweck, welcher dadurch erreicht wird, noch so

gut und nützlich wäre. Dieses ist ein unerschütterlicher Grundsatz in der Moral. Also wird die Frage seyn, ob jede Aussage einer Unwahrheit etwas Böses oder eine Lüge sey? Dieses aber kaum Niemand behaupten, sondern nur dann ist die Aussage der Unwahrheit etwas Böses, wenn sie in der Absicht geschieht, den andern zu betrügen, oder wenn der Zweck Mittheilung ist und doch durch die Rede selbst vernichtet wird. Denn dann zerstört die Vernunft ihren eignen Begriff im Handeln. So bald aber die Aussage der Wahrheit nicht ausdrückliche Pflicht ist, und ein guter Zweck, eine gute Absicht welche ich habe, gar dadurch zerstört werden würde; so ist es Pflicht die Wahrheit zu verschweigen. Das gänzliche Schweigen würde aber oft Verrätherey der Wahrheit seyn, und deshalb billiget die Vernunft ein Erlaubnißgesetz: dann etwas Unwahres zu sagen, wenn die Wahrheit, wo sie nicht Pflicht ist, eine gute Absicht hindern, und das bloße Schweigen Verrätherey dieser Wahrheit seyn würde. Diese Erlaubniß aber macht natürlich, daß man Niemanden trauen darf, der uns in einem solchen Falle et-

was versichert. Denn da ihm die Vernunft verstattet, uns zu täuschen; so können wir wenigstens niemals gewiß seyn, ob er uns die Wahrheit sage oder nicht. Seine Aussage ist daher so gut als gar keine, und wir können es blos für eine feine und indirekte Versicherung annehmen, daß es für gut gehalten werde, uns darüber in der Unwissenheit zu lassen. Es soll bey dieser Art der Aussage nicht Mittheilung der Wahrheit, sondern Verweigerung derselben Zweck seyn. Da uns aber die gerade Verweigerung anstößig seyn würde; so giebt man dieselbe durch Umwege, jedoch, so, daß bey weiterem Nachdenken die Möglichkeit der Täuschung leicht entdeckt werden kann. Aber eben weil die Täuschung doch nur möglich ist, die Aussage aber doch auch wahr seyn kann; so müssen wir wenigstens in Ungewißheit bleiben, wenn in solchen Fällen uns jemand etwas versichert; und wenn wir recht vernünftig seyn wollen: so werden wir dergleichen Wahrheiten gar nicht zu wissen verlangen, und uns also vor unzeitigen Fragen hüten.

Lucinde will ihre Mutter auf ihren Geburtstag heimlich mit einem Kleide überraschen,

das sie ihr stickt. Sie schließt sich in ihr Zimmer und verrichtet ihre Arbeit verborgen. Die Mutter begehrt zu wissen, was sie auf ihrem Zimmer allein mache? Lucinde erwiedert, sie lese eine interessante Schrift, oder sie mache etwas für ihre Schwestern, das diese nicht sehen sollen. Begeht Lucinde eine Unsittlichkeit hierdurch? — Es würde eine scholastische Mikrologie seyn, wenn man dieses behaupten wollte. Vielmehr freuet sich jedermann und selbst die Mutter, wenn sie mit dem Geschenk überrascht wird, daß die Tochter das Geheimniß nicht verrathen, und sie durch eine unschuldige Unwahrheit von weiterem Nachforschen abgehalten hat. Wird die Mutter wollen, daß ihr die Wahrheit auch dann gesagt werde, wenn sie ohne alle Wichtigkeit ist, und die Bekanntmachung derselben blos dient, eine unschuldige Familienfreude zu zerstören? — Man rechnet daher die Unwahrheiten dieser Art unter die moralisch gleichgültigen oder erlaubten Handlungen. Man verweigert dabey die Wahrheit nicht, man verschiebt deren Bekanntmachung nur auf eine gelegenere Zeit.

Emil ist nervenschwach und tödtlich krank, jede unangenehme Nachricht würde seinen Zustand verschlimmern. Er frägt, ob man glaube, daß er sterben werde? Aber seine Aerzte, seine Freunde, alles was um ihm ist, stellt ihm seinen Zustand viel besser vor, als er wirklich ist. Uebertreten diese Leute die Pflicht der Wahrhaftigkeit? — Ich glaube Nein. Kann der Patient wohl die Wahrheit in seinem Zustande erwarten? Muß er nicht selbst denken, so bald er die Sache mit Vernunft überlegt: Wenn du wirklich nervenschwach bist; so wäre es Unmenschlichkeit von deinen Freunden, dir etwas zu sagen, was dich heftig erschüttern könnte? Muß er nicht also vielmehr sich wegen seiner Frage tadeln? und kann er die Aussage seiner Freunde für etwas anders nehmen, wenn er nachdenkt, als für eine Schonung seiner Schwäche?

Menalk dringt mit entblößten Degen wüthend in mein Zimmer, und frägt mich, ob ich ihm den Leander nicht nachweisen könne, den er zu tödten droht. Ich antworte Nein, und versichere, daß ich ihn nicht gesehen, ob ich ihn gleich versteckt halte. Habe ich das Gesetz der Wahrhaftigkeit verletzt? —

Weiß Menalk nicht, daß ich pflichtwidrig handeln würde, wenn ich ihm den Leander nachwiese? Muß er also nicht erwarten, daß ich ihn abweise, und auf jeden Fall das was er mich frägt, verneine? Bedarf mein Nein noch die Auslegung, daß es so viel heißt, als: „Wenn ich es auch wüßte; so würde ich dir es doch nicht sagen?“ Meine Antwort ist nichts als ein Mittel, den Menalk, der mich zum Werkzeuge seiner Ungerechtigkeit gebrauchen will, los zu werden, und nichts zu Beförderung seiner Uebelthat beyzutragen, da ich ihn nicht in einem Zustande finde, wo er vernünftige Vorstellungen verträgt. Bey reifer Reflexion muß er mein Verfahren selbst billigen, und auch meine eigne Würde habe ich dadurch nicht verletzt. Denn mein Zweck bey Aussagen dieser Art soll nicht Mittheilung, sondern Abweisung seyn.

Ein Gesandter wird von einem andern Staatsagenten nach einer Sache gefragt, welche ihm als Geheimniß anvertrauet ist. Ein Zögern, ein Ausbeugen würde das Geheimniß verrathen. Der Gesandte leugnet also, versichert das Gegentheil. Thut er Unrecht? Kann ein

fremder Staatsagent hier Wahrheit als Pflicht erwarten? Wird er also seine Versicherungen für etwas anders nehmen können, als für etwas das vielleicht wahr, aber auch vielleicht nur ein Mittel seyn kann, ihn los zu werden? Die Regel ist: „Wenn dir jemand unberufen ein Ge„heimniß abfragen will; so soll deine Antwort „nicht den Zweck der Mittheilung, sondern der „Zurückweisung haben, und jedermann soll sie „dafür nehmen.“ Kein Vernünftiger kann also dadurch belogen werden. Denn wenn es allgemeines Gesetz ist, daß in gewissen Fällen die Unwahrheit gesagt werden darf: Wer wird in diesen Fällen glauben, daß er die Wahrheit erfahre?

Ein Mädchen frägt den unverheuratheten Rousseau in einer Gesellschaft; ob er auch Kinder habe? Und Rousseau leugnet wieder sein Gewissen. Konnte das Mädchen annehmen, daß ihr Rousseau das Gegentheil, da er wirklich Kinder hatte, aus Pflicht hätte sagen müssen? Kann man verlangen, daß ein Mensch uns seine eigne Schande gestehen soll? — Ist also das Nein hier etwas anders, als eine zweydeutige Ant-

wort, die sich jedermann eben so wohl wie Ja als wie Nein ankündiget. Denn jeder muß doch denken: Wenn das Gegentheil wäre, könnte man verlangen, daß er es sage? — Indessen ist es doch immer schlimm, wenn uns unsere eigenen Verbrechen nöthigen, uns vor andern zu verbergen, und diese Art der Verleugnung muß uns mit Schaam erfüllen, indem sie in der That zwar nicht mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen andere, aber doch mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen uns selbst streitet. Denn diese verlangt, daß wir uns gegen andere nicht für besser ausgeben als wir sind. Die Verleugnung eines moralischen Fehlers, hat aber doch immer diese Nebenvorstellung. Daher scheint die Pflicht in diesem Falle nichts als simple Zurückweisung der Frage zu gestatten, so wie Rousseau auch über sich selbst ganz richtig entscheidet.

Der Ritter Michaelis schreibt in einer Vorrede zu einer Schrift, die er anonym herausgab (Ueber die Universitäten): Wenn mich jemand frägt: ob ich der Verfasser sey, so werde ich antworten: Nein. Hier wird also das

Verneinen als ein bloßes Mittel, unbefugte Frager abzuweisen angekündiget. Kann es nun jemanden noch täuschen? oder kann jemand sich Hofnung machen, den Verfasser durch jene Frage zu erforschen?

Das Resultat von allen diesen scheint mir folgendes zu seyn: Wir sind in vielen Fällen nicht verpflichtet, andern die Wahrheit mitzutheilen, sondern befugt, oft verbunden, ihre Anfragen abzuweisen, oder ihnen die Wahrheit zu verbergen. Wenn nun in solchen Fällen die einfache Abweisung oder die gerade Ankündigung der Verbergung, ein Verrath der Wahrheit wäre; so ist es erlaubt, Redensarten zu gebrauchen, welche für sich allein betrachtet, zwar einen bestimmten Sinn haben, welcher aber in dem Zusammenhange bey oberwähnten Fällen zweydeutig wird, indem Worte, die sonst etwas positives bedeuten, hier eine bloße höfliche oder kluge Manier seyn können, die Antwort zu verweigern, jemanden abzuweisen oder die Wahrheit zu verbergen. Hieraus fließt, daß sich in allen diesen Fällen die Worte schon von selbst so ankündigen, daß jedermann dabey ungewiß bleiben

muß, ob sie Wahrheit enthalten oder nicht, daß sie eigentlich nichts für den Verstand andeuten, und daß sich mehr der Frager, seiner Frage und seiner Nachforschung als der Antwortende seiner Antwort zu schämen habe.

Die Grenzlinie für diese Art der Unwahrheiten ist durch die Regel selbst genau genug bestimmt. Sie müssen bloße Abweisungen seyn und mehr nicht. Eine Unwahrheit, die zu diesem Zweck nicht nothwendig ist, kündiget sich auch der Vernunft nicht als bloße mögliche Zurückweisung an, und ist daher eine Lüge, wodurch man seiner eignen Würde zuwider handelt. Daher gebietet auch die Vernunft, daß ein jeder darauf bedacht sey, die Fälle, wo man sich dergleichen Unwahrheiten erlaubt, so sehr als möglich zu vermindern, und es ist kein Zweifel, daß ein tugendhafter Mann es dahin bringen kann, daß er bey einiger Klugheit, um auch die Wahrheit nicht einmal durch einen Schein zu verletzen, alle und jede Unwahrheit schlechterdings vermeide, ohne deshalb in Pedanterey, oder die Verletzung anderer Pflichten zu verfallen. Er wird schon durch sein Betragen den Leichtsinn, die

Unbesonnenheit oder Unschicklichkeit anderer von sich abzuhalten, und wenn sie ihm vorkommt, zu beschämen oder auf eine glimpfliche Art zurechtzuweisen wissen. Und sollte nicht wirklich jedermann es sich zum Princip machen, dergleichen zweydeutige in wahre schändliche Lügen so leicht hinüber springende Unwahrheiten, nach und nach auszurotten? — Sollte nicht ein jeder dahin arbeiten, daß er stark genug werde, die Wahrheit in allen Fällen mit moralischen Muthe zu ertragen? — Wenn Freunde einem gesetzten Manne, dem man es zutrauen muß, daß er Zeitlebens an seiner inneren Cultur gearbeitet hat, eine Unwahrheit sagen, um ein geschehenes Unglück in seiner Familie (etwa den gewaltsamen Tod seines Kindes) ihm weniger schrecklich vorzustellen, um seine Todesgefahr ihm zu verbergen; wenn man andere gar öffentlich zum Uebereinkommen in dieser Unwahrheit beredet; beschimpfen sie nicht dadurch ihren Freund? — Muß ein Tugendhafter innerlich cultivirter Mann nicht Kraft genug haben, eine solche Nachricht mit Würde zu ertragen? — Stellt man nicht seinen Freund, für den man solche Mittel empfiehlt, als

einen Schwächling vor? — Wird er euch eure Geschäftigkeit verdanken, wenn er die Wahrheit erfährt? — Wenn ihr auch euch selbst nicht erniedriget habt; so habt ihr doch euren Freund beleidiget, wenn er anders ein Gefühl von seiner moralischen Würde in sich trägt.

Der Mensch kann nicht nur andere, er kann auch sich selbst belügen. Denn ist es nicht eine solche innere Lüge, wenn sich der Mensch Vorzüge andichtet, die er nicht hat, wenn er sich reine Beweggründe anheuchelt, wo ihn blos Eigennutz trieb; wenn er seine Vergehungen sich als Schwächen der Natur vorstellt, die er doch wohl als Folgen seines bösen Willens erkennen könnte; wen er seinen eignen moralischen Zustand, die Tiefen seines Herzens, absichtlich vor sich selbst verschließt, um nur nicht darin einen Antrieb zur Verbesserung seines Lebens allzustark rege zu machen? — Ist es nicht offenbarer Selbstbetrug, wenn sich der Mensch überredet, er könne seine Sünden durch Beichte, Messe, Fasten und andere opera dieser Art abbüssen? Würde nicht sein Gewissen ihm ganz etwas anders sagen, wenn er sich nur ernstlich früge? Ist es nicht innere

Lüge, wenn man sich selbst überredet, einen Glauben zu haben, den man nicht hat, weil wirklich alle Gründe dazu fehlen? wenn man an Gott und die Nothwendigkeit, ihm nach einem gewissen Ceremoniel den Hof zu machen, eigentlich aus Furcht, daß es doch wohl schaden könne, wenn man etwas anders annähme, glaubt sich aber überredet, hinreichende Vernunftgründe dazu zu haben? Endlich ist es ja offenbar Lüge, wenn man sich, wie so häufig geschieht, überzeugt stellt, wo man es doch nicht ist, wenn man seine Begriffe für klar und deutlich hält, wo sie doch höchst dunkel und unverständlich sind. Mögen diese Erscheinungen zuweilen aus einer natürlichen Schwäche der menschlichen Natur herrühren; sehr oft sind aber gewiß moralische Fehler des Willens, Stolz, Eitelkeit, Eigenliebe, Selbstsucht u. s. w. daran schuld. Ginge der Mensch aufrichtiger und redlicher mit sich selbst zu Werke, stellte er eine strenge Prüfung seiner Gedanken an, entfaltete die geheimen Winkel seines Herzens; so würde er sich auch selbst mehr so erscheinen, wie er ist. Da er nun dieses zu thun vermag, woran niemand, der dem Menschen eine

moralische Natur zuschreibt, zweifeln kann; muß der Grund, warum er es unterläßt, nicht in der Bösartigkeit seines Willens gesucht werden? Ist diese Art der Beurtheilung nicht das einzige Mittel, diese Fehler auszurotten, wenn wir unser Urtheil anders praktisch werden lassen, d. h. wenn wir es wirklich dazu gebrauchen, um unser Inneres streng und mit aller Aufrichtigkeit gegen uns selbst zu prüfen.

Daß ein solches leichtes Verfahren mit sich selbst, der sittlichen Würde im höchsten Grade zuwider sey, ist für sich klar, da diese von der wahren Selbsterkenntniß ausgehet, und also das Princip sich in seiner Beurtheilung selbst zu täuschen, die Tugend an der Wurzel angreift. Denn wenn der Mensch sich nicht selbst kennet, wenn er die Selbstkenntniß nicht lebendig in sich macht; wie will er sich gut, wie will er sich besser machen können? Die innere Lüge ist daher, als ein aller Tugend widersprechendes und den sittlichen Menschen herabwürdigendes Laster schlechterdings verboten.

Man merke wohl, daß Lüge, Absicht, also Einfluß des Willens voraussetzt. Sollte es also

eine Selbsttäuschung geben, die ohne alle Schuld des Menschen entsprungen ist; so kann ihm freylich diese nicht zugerechnet werden. Aber unsre Maxime muß seyn, nicht eher im ernstlichen Nachforschen aufzuhören, bis wir unser Inneres ganz entdeckt haben. Wenn uns das letztere auch nie gelingt; so ist doch jede Selbsttäuschung, welche aus Vernachläßigung der ernstlichen Befolgung jener Maxime entspringt, freywilliger Selbstbetrug und einer der größten moralischen Fehler gegen uns selbst.

Es könnte widersprechend scheinen, daß ein Mensch sich selbst belügen könne, daß ein Mensch das, was er weiß, sich selbst absichtlich verhehle, daß er etwas anderes wissen und doch absichtlich etwas anderes glauben solle. Dieses alles scheint unmöglich zu seyn. Allein die Sache ist wirklich, und man kann daher an ihrer Möglichkeit nicht zweifeln. Um aber den Widerspruch zu lösen, darf man nur bedenken, daß es in unserer Gewalt steht, gewisse Vorstellungen die uns unangenehm sind, und dabey nicht eine sich aufdringende Evidenz haben, zu verdunkeln, und dagegen andere, welche unsere Neigungen

schmeicheln, klar und lebhaft zu machen, daß dunkle und dabey schwache Begriffe keine Ueberzeugung hervorbringen, und daß die entgegengesetzten klaren und lebhaften Vorstellungen, besonders, wenn sie mit unsern Begierden übereinkommen, sehr leicht eine Scheinüberzeugung oder eine Ueberredung bewirken, deren Gründe genauer zu untersuchen, uns oft unsre eigne Neigung zurückhält, ob wir uns gleich des Vermögens dazu bewußt sind. Ich habe einen alten gelehrten Mann gekannt, welcher die Fragmente eines Ungenannten nicht lesen wollte, weil er fürchtete, seine Religionsüberzeugung möchte dadurch wankend werden, und es giebt viele Menschen, die ihm ähnlich sind. Unterhält bey ihm nicht blos der Wille den Glauben? — Eben dieser Wille kann aber auch das Innere des Herzens verschließen, und so ist der Mensch im Stande sich selbst zu belügen, Ueberzeugung zu erheucheln, wo keine ist, sein eigner Schmeichler zu seyn, und überhaupt alle Fehler der Betrügerey, Schmeicheley und Heucheley gegen sich selbst zu begehen, wovon es sonst scheint, daß sie nur gegen andere begangen werden könnten.

IV.

Von der Wegwerfung seiner Selbst oder der Niederträchtigkeit.

Ein Mensch wirft sich selbst weg, wenn er in Worten oder Thaten Grundsätze äussert, woraus zu erkennen ist, daß er sich aus der Würde der Menschheit, die in ihm wohnet, nichts macht, wenn er die natürlichen Kräfte, welche er zu seinen eignen moralischen Zwecken anwenden soll, der bloßen Willkühr anderer überläßt, wenn er sich ihnen wie ein Thier, wie ein bloßes Instrument hingiebt, und darüber seine eigne innere Bestimmung vernachläßiget, wenn er sich zu anderer Sklaven freywillig macht, wo er frey und sein eigner Herr seyn könnte.

Jedes Verfahren, wodurch ich meine Person dem Spotte der Verachtung und der Mishandlung anderer Preis gebe, widerspricht der Würde der menschlichen Natur. Die feile Lais ist mit allen ihrem Witze und schönen Buhlerkünsten ein Gegenstand der Verachtung. Auch den Schma-

rotzer Philint kann ich nie ohne Verachtung

in des reichen Ergasts Gesellschaft sehen. Ergast und seine Gäste sind betrunken, der Witz ist zu Ende, die Karten gewähren keinen Zeitvertreib mehr. Wir wollen den Philint holen lassen, sagt Ergast, und ihm ein Stück Torte und ein Glas Wein geben. Dann können wir unsre Lust mit ihm haben. Jetzt kömmt Philint. Man zupft, man neckt, man schimpft, man bespeyet, man schlägt ihn. Alles erträgt er mit einem grinsenden Gesicht, und wenn er ja einmal böse werden will, so söhnen ihn einige Makronen augenblicklich wieder aus. Kann dieser Mann wohl Achtung gegen sich selbst empfinden?

Philodipnus ist nicht viel besser. Er lobt die Zurichtung der Speisen, und schmeichelt der Eitelkeit seiner Wirthe auf alle Art; er versäumt keinen Geburtstag, keinen Neujahrstag, keine Gelegenheit denen zu gratuliren, und den Hof zu machen, die ihn gut tractiren. Merkt er etwas gutes zu essen bey seinen Bekannten; so legt er es darauf an, ihnen so lange zu schmeicheln, bis sie damit hervorrücken. Wen muß Philodipnus, dabey wohl mehr verachten,

wenn er die Sache richtig beurtheilt, sich selbst, der sich solche Künste erlaubt, um zu delikaten Bissen zu gelangen, oder seine eiteln Wirthe? Diese können ihm doch nur lächerlich vorkommen, er selbst aber ist verächtlich.

Aber wie kann vollends Kolax sich selbst ertragen! Er ist Rath eines Collegii, das den Finanzen vorstehet. Er hat Einsicht genug, um zu wissen, daß seines Ministers Vorschläge ungerecht und landesverderblich sind; er ist überzeugt, daß die Gegenvorstellungen des wackern Bürgermeisters in N. gegründet sind. Aber wie erklärt er sich gegen seinen herrschsüchtigen und stolzen Minister? — Nichts scheint ihm vortreflicher, sinnreicher und billiger als was dieser sagt, er stimmt mit ihm vollkommen überein, und weiß bey allen seinen Erfahrungen nichts besseres zu rathen. Die Einwendungen der übrigen sagt er, verrathen Unwissenheit oder Bosheit oder Einfalt. Kurz er ist bemüht, alles zu erheben, was sein Chef vorbringt, und erlaubt sich nie den leisesten Widerspruch, wenn er ihn auch innerlich für noch so nothwendig hält. — Sein Fürst beschuldiget ihn einer Niederträchtig-

keit, die aber eigentlich nicht er, sondern der Minister begangen hat, und straft ihn dafür ohne Untersuchung. Er hält es seiner Klugheit gemäß, dieses auf sich sitzen zu lassen. Denn der Minister kann ihn ja dafür entschädigen. Se. Excellenz haben eine Maitresse, Kolax macht ihr die kriechendsten Verbeugungen; er spottet in Gegenwart seines Herrn auf die Ehe, und erhebt die Freyheit der Neigungen als etwas, das einen großen und edlen Geist anzeige, der sich nicht durch die Fesseln willkührlicher Conventionen oder abergläubischer Vorurtheile einschränken läßt. Wie verächtlich muß sich nicht dieser Speichellecker vorkommen, wenn er seine wahre Meynung mit dem was er heuchelt, vergleicht, und dabey denkt, was die Pflicht von ihm gefodert hätte!

Unterwirf dich unter keinen Menschen auf eine sklavische Art, er sey so vornehm, so reich, so groß, als er wolle. Erhalte immer das Bewußtseyn gegen ihn daß du Mensch bist, d. h. so viel als er, was die Hauptsache anlangt. Mache das Gefühl deiner Würde selbst in deinen Complimenten merklich, welche kriechende Höf-

linge oft zur nothwendigen Conventionssprache gemacht haben. Kann einem Manne von Sinn und Verstande etwas daran liegen, daß ich mich seinen alleruntertänigsten Knecht nenne, daß ich mich ihm zu Füssen werfe, ihm die Hände küsse, und von nichts als von seiner Gnade rede? — Ist es denn blos Pedanterey, wenn man sich scheuet, solche kriechende Formeln zu gebrauchen, welche, ob man gleich dadurch nicht lügt, weil sie Niemand ernstlich nimmt, doch nur aus einer niederträchtigen Kriecherey entstanden sind, und immer einen verachtungswürdigen Ursprung andeuten? Verräth es nicht wenigstens einen sklavischen Pedantismus, wenn man diese, nach jedermanns Meynung nichts im Ernste bedeutenden Redensarten beybehält, um eiteln Großen doch wenigstens den Schein irdischer Gottheiten zu erhalten? Warrlich man weiß nicht, wen man mehr verachten soll, den, welcher an solcher Kriecherey ein Wohlgefallen hat, oder den, welchem alle Redensarten noch nicht niedrig genug sind, um sich vor dem andern recht niederträchtig darzustellen! Das Küssen des Kleides, der Hände, das

Bücken bis zur Erde als Zeichen der Demuth, hat einen eben so sklavischen Ursprung als der Fußfall. Es würdiget nichts den Menschen so sehr herab, als die Kriecherey. Laßt uns also darnach streben, auch den Schatten davon zu vernichten!

Das Gefühl der Erhabenheit unsrer Bestimmung in Vergleichung mit dem, was wir gethan haben, erzeugt nothwendig Demuth, d. i. ein Gefühl, welches aus dem Bewußtseyn der doch nicht unverschuldeten Schwäche unsrer sittlichen Kraft entsteht? Denn welcher Sterbliche kann sich rühmen, dem moralischen Gesetze nie untreu geworden zu seyn? Diese Demuth ist also eine Folge der Selbstachtung, und darf kein niederschlagendes, sondern ermunterndes Gefühl seyn, nämlich die sittlichen Entschlüsse immer stärker zu machen, damit der Uebertretungen stets weniger werden. Würde die Demuth ein schmelzender Affekt, eine unthätige Verzweiflung irgend eine gute That durch uns selbst zu Stande zu bringen: so würde es eine falsche und höchst fehlerhafte Demuth seyn.

In dem Moralischen ist es Pflicht, daß wir

es mir jedermann aufnehmen wollen. Denn die göttliche Kraft der Freyheit wohnt in jedermann; jeder kann damit so viel ausrichten, als der andere. Die Pflicht also, welche der eine erfüllt hat, müssen wir auch erfüllen können, wenn wir nur wollen. Und wenn wir daher sehen, daß ein anderer der Pflicht treu geblieben ist, wo wir es nicht waren; so müssen wir vor seinem Beyspiele nicht erschrecken und an uns verzweifeln sondern die Schaam, welche sein Besserseyn in uns rege macht, zum Stärkungsmittel gebrauchen, um den Entschluß zu beleben, es ihm gleich zu thun. Der freye Wille eines andern vermag nicht mehr, als der meinige, wenn gleich seine physischen Kräfte stärker seyn mögen.

Nimm von keinem Menschen Dienste an, die du nicht wieder vergiltst, nicht vergelten kannst, oder die du nicht einmal den ernstlichen Vorsatz hast, wieder zu vergelten. Denn in diesen Handlungsweisen setzest du dich selbst herab, machst dich, mit eigner Kraft be-

gabt, von andern abhängig, und mußt dir dadurch, wenn du dich dabey recht betrachtest, selbst verächtlich werden. Nimm also keine Wohlthaten an, die du entbehren kannst; mache keine Schulden, für die du nicht volle Sicherheit leistest! bettle nicht, so lange du noch irgend durch eine Arbeit dein Brod verdienen kannst, und bey der Arbeit spare, damit du bey eintretendem Mangel derselben, oder bey künftiger Unfähigkeit dazu, nicht zu betteln brauchst.

Aber dulde auch nicht, daß dein Recht mit Füssen getreten werde. Laß dir keine Mishandlung gefallen, sondern ahnde sie mit aller Macht, welche nöthig ist, um deinem Feinde Respect gegen dich einzuflößen. Du würdest sonst zugeben, daß deine Menschheit, deine Person beschimpft würde.

Vierter Abschnitt.

Von der moralischen Vervollkommnung seines Selbst.

Die Pflicht der Selbsterhaltung gebietet nur nicht gegen den Begriff der moralischen Anlagen

und der Würde, welche der Mensch vermöge seiner Natur hat, zu handeln. Denn dadurch würden wir unser moralisches Ich zerstören. Die Pflicht der moralischen Vervollkommnung aber befiehlt uns die Erhöhung und Verstärkung der moralischen Kräfte und Fertigkeiten, so wie aller Organe und Instrumente, derselben zum Zwecke zu machen.

Man nennt überhaupt ein Ding vollkommen, wenn alles was in ihm angetroffen wird, zu dem Zwecke sich schickt, wozu es bestimmt ist. Soll ich daher die Vollkommenheit eines Dinges beurtheilen, so muß ich erst wissen, wozu es dienen soll. Ehe ich weiß, ob ein Gebäude vollkommen sey, muß ich erst wissen, wozu es gemacht ist, ob, um darin zu wohnen, oder Komödie zu spielen, oder gottesdienstliche Versammlungen zu halten u. s. w. Ein Staat soll, die Rechte aller einzelnen schützen; er wird also um so vollkommner eingerichtet seyn, je unmöglicher die Verletzung eines Rechts dadurch gemacht ist, und jemehr alle Theile und Einrichtungen in demselben der Beschützung der Rechte aller und jedes einzelnen angemessen sind.

Des Menschen höchster Zweck, den er sich selbst vorsetzen soll, liegt in ihm, und besteht darin, daß er sich nach moralischen Gesetzen thätig beweisen soll, daß also die Vernunft in ihm wirke und alle übrigen Kräfte, welche unter ihr stehen können, bestimme und regiere. Die Vollkommenheit, wornach ihm die Vernunft zu streben gebietet, kann also keine andere, als die moralische Vollkommenheit seyn, welche in der Uebereinstimmung aller seiner natürlichen Kräfte mit seiner inneren höchsten Bestimmung besteht. Da nun eine solche Harmonie nicht von Natur da ist, so gebietet die Vernunft, sie zum Zwecke unserer Willkühr zu machen, oder sie ist Gegenstand der Pflicht, Dieses Geschäft, wodurch wir alle diejenigen Veränderungen, Fertigkeiten und Geschicklichkeiten in uns hervorbringen, welche zur Befestigung unserer guten Gesinnung und zur Erweiterung unserer moralischen Thätigkeit dienen, heißt die moralische Bildung (Cultivirung, Moralisirung) unsrer selbst.

Wir können bey der Ausbildung unsrer Kräfte auch noch andere Zwecke haben. Dergleichen ist

unser Fortkommen in der Welt, und unser Wohlbefinden dadurch zu besorgen. Diese sind an sich erlaubt und können in vieler Rücksicht beliebig erwählt werden, wenn sie nur dem höchsten moralischen Zwecke, oder dem, was die Pflicht gebietet, nicht widersprechen. Wenn wir aber von der moralischen Bildung des Menschen reden; so gehen uns die mannichfaltigen Klugheitsregeln, wornach der Mensch sein Glück bereitet, nichts an, sondern wir wollen nur solche Gesetze aufsuchen, nach welchen er alles was er hat und alles was ihm begegnet, auf eine solche Art gebrauchen und benutzen kann, daß sein guter Wille dadurch immer mehr befestiget und gestärkt, folglich gegen jeden möglichen Rückfall gesichert werde. Wir betrachten daher alles was in und ausser dem Menschen mit seinem moralischen Wesen in Verbindung stehet, und erwägen, wie es zu diesem Einen Zwecke (seiner sittlichen Vollkommenheit) am besten vereiniget werden könte, d. h. was die Pflicht dem Menschen in Ansehung dieser Gegenstände vorschreibe? Diese Gegenstände müssen daher auch den Grund der Eintheilung unsrer Abhandlung enthalten. Sie sind 1). die

natürlichen moralischen Anlagen, deren Ausbildung so sehr von unsrer Willkühr abhängt; II) die natürlichen geistigen und körperlichen Kräfte des Menschen. III) Die äußeren Gegenstände, welche mit dem menschlichen Willen in Verbindung stehen.

I.

Von den Pflichten in Ansehung unsrer moralischen Anlagen.

a.

Von der Cultur des moralischen Gefühls und des Gewissens.

Anlagen sind noch keine Fertigkeiten. Jene können ganz erstickt werden, wenn nicht andere Ursachen sie wecken. Von Natur haben wir nur moralische Anlagen empfangen, uns selbst ist es überlassen, sie in Fertigkeiten zu verwandeln.

Wir werden uns, ohne große Künste anzuwenden, des Vorzuges welcher in der Vernunft, und in dem Vermögen nach ihrer Einsicht zu handeln liegt, bewußt; die Nothwendigkeit dem

zu folgen, was die Vernunft gebietet, kündiget sich sehr bald durch das moralische Gefühl an. Dieses wird auch sehr früh als das Gefühl der Erhabenheit und der Würde unsrer Natur erkannt. Was kann vernünftiger und zweckmäßiger gedacht werden, als die Maxime, es durch stetes Bemühen dahin zu bringen, daß dieses Gefühl uns den moralischen Werth der Handlungen aufs genaueste andeute, daß es so lebhaft und stark in uns werde, als nöthig ist, um einen Abscheu gegen alles Unsittliche in uns hervorzubringen, daß wir insonderheit dieses Gefühl in Ansehung unsrer eignen Handlungsweise schärfen und also bewirken, daß unser Gewissen uns die kleinste Abweichung vom Gesetz merken lasse, und uns mit aller Macht von pflichtwidrigen Thaten zurückhalte. Diesen Vorsatz zu fassen und ihn möglichst auszuführen, muß also jedermanns Pflicht seyn. Da nun die Erfahrung lehrt, daß eine oft wiederholte Vergleichung freyer Handlungen mit dem Gesetz, eine fleißige und aufmerksame Betrachtung sowohl fremder Thaten, als unseres eignen Handelns, jenes Beurtheilungsvermögen, welches uns den sittlichen

Werth der Handlungen fühlen läßt, immer mehr schärft; so wird es Pflicht seyn, es uns zum Grundsatz zu machen, dergleichen Uebungen nicht zu vernachlässigen, sondern insonderheit unsere eignen Vorsätze, vor deren Ausführung darnach zu prüfen.

Vermittelst des Gewissens rechnen wir uns 1) die That zu, d. h. wir werden uns durch dasselbe bewußt, ob wir Urheber derselben gewesen sind oder nicht, ob es in unserm Vermögen stand sie zu unterlassen oder nicht; 2) wir werden uns der Triebfedern bewußt, welche uns zur That antrieben, ob moralische oder unmoralische Bewegungsgründe uns bestimmten, ob wir dabey eigennützig oder uneigennützig verfuhren. Es bestimmt also den sittlichen Werth, die Reinigkeit unsrer Absichten. 3) Es bestimmt, was wir mit unsrer That bey einem allsehenden moralischen Richter, d. h. bey Gott verdient, ob wir uns eines guten oder bösen Schicksals würdig gemacht, was wir uns also überhaupt wegen unseres geführten Lebenswandels in einer sittlichen Ordnung zu versprechen haben?

Jeder Mensch hat ein Gewissen, einen innern angebohrnen Richter, der ihn in allen seinen Thun beobachtet, warnet oder drohet, wenn er etwas Böses vorhat, und ihm für begangene Verbrechen das Strafurtheil ankündiget, welcher ihn dagegen zum Guten aufmuntert, ihm Beyfall und Zufriedenheit mit sich selbst gewähret, und ihn froh macht, wenn er gute Gesinnung und dadurch bestimmte Handlungen vor sich siehet. Dieses Gewissen ist nichts willkührliches, sondern unserem Wesen einverleibt. Aber es im steten Wachen zu erhalten, so daß es unaufhörlich sein Amt verrichtet, oder es bisweilen einzuschläfern, so daß eine Menge Uebelthaten vorgehen können, ohne daß es uns durch sein Richteramt unterbricht, sein Urtheil durch falsche Begriffe, welche durch mancherley Leidenschaften, Vorurtheile und Gewohnheit unterhalten werden, irre zu führen, so daß es bey an sich schlechten Handlungen ruhet, weil sie den Schein des Guten an sich tragen, und an sich gute oder doch unschuldige Handlungen tadelt, weil falsche Begriffe vom Bösen sich im Gemüthe eingeschlichen haben. Dieses hängt wenig-

stens zum Theil von unserm Willen ab, und wir sollen es uns daher zum Gesetz machen, unser moralisches Urtheilsvermögen so sehr als möglich zu vervollkommnen, damit uns unser Gewissen auch die kleinsten Abweichungen von dem Gesetz andeute, wobey wir uns jedoch vor der Kleinigkeitskrämerey in der Moral in Acht zu nehmen haben, welche willkührliche Satzungen und nicht das innere moralische Vernunftgesetz zum Princip der sittlichen Beurtheilung macht, und daher den Werth der Handlungen verkehrt anschlägt, oder welche die Worte mit den Sachen verwechselt, und dadurch der ganzen Moral ein pedantisches und lächerliches Ansehen giebt. In den ersten Fehler verfallen die, welche eine fremde Auctorität, wie etwa die Befehle der Kirche oder eines inspirirten Buches ꝛc. als die letzten Erkenntnißgründe ihrer Pflicht betrachten, und sich an den Buchstaben ihrer Gebote halten, da sie doch ihre Pflicht unmittelbar in ihrem Inneren lesen sollten. Der andere Fehler kömmt mehr in der Theorie als in der Praxis vor, indem man um gewisser im System einmal als wahr angenommener Begriffe, auch

Hand-

Handlungen darunter faßt, welche doch unschuldig sind. Hierhin würde z. B. der gehören, welcher sich ein Gewissen daraus machen wollte, auch im Scherz oder übereingekommener Maaßen einen andern zu täuschen, oder vor jemanden den Hut abzunehmen ꝛc. weil dieses alles einmal seinem willkührlichen Begriffe der Aufrichtigkeit widerspricht.

Es giebt kein anderes Mittel, das moralische Gefühl und das Gewissen zu vervollkommnen, als die Erhellung der ächten moralischen Begriffe, welche in dem Innern jedes schlummern. Daher handeln wir

b.

Von der Pflicht die moralischen Begriffe in sich aufzuklären.

Die Urquelle der sittlichen Begriffe ist in jedem Menschen anzutreffen; jeder kann sie aus sich selbst schöpfen, jeder der uns die seinigen mittheilen will, muß uns belehren, daß es auch die unsrigen sind, die in uns eben so wie in ihm angetroffen werden, wenn wir ihm glauben und

annehmen sollen, daß sie auch uns verbinden. Aber das Bewußtseyn dieser Begriffe ist bey der Geburt des Menschen noch gar nicht da, und zeigt sich, wenn der Mensch keine fremde Beyhülfe erhält, oder sich nicht selbst anstrengt, nur dunkel, so daß wir zwar, auch ohne sonderliche Mühe daranf zu wenden, die gemeinsten Verhältnisse des menschlichen Lebens ziemlich richtig dadurch beurtheilen lernen, aber doch leicht etwas übersehen oder in Irrthümer gerathen können, wenn wir uns nicht Mühe geben, den Inhalt unseres moralischen Ichs deutlicher zu denken.

Demnach kann wohl kein Zweifel seyn, daß es sich jedermann zur Regel machen solle: „Alle „Mittel, die in seiner Gewalt stehen anzuwen„den, um zu einer deutlichen und bestimmten „Erkenntniß seiner natürlichen in ihm selbst ge„gründeten Rechte und Pflichten zu gelangen, „oder seine moralischen Begriffe immer mehr „und mehr aufzuklären."

Zwar kann der Grad und das Maaß dieser Aufklärung nicht für jedermann gleich bestimmt werden, da sie zugleich von den Naturgaben, Gelegenheiten und den Lebensarten der Menschen

abhängen, welche sehr verschieden sind, und da die Beobachtung der Pflichten selbst über der Vorbereitung dazu nicht versäumt werden darf. Aber einen so hohen Grad von sittlicher Aufklärung ist sich ein jeder wenigstens selbst schuldig, daß er in jedem einzelnen Falle, in welchen er nach den Verhältnissen, worin er sich befindet, gerathen kann, wisse, was die Pflicht von ihm fodert. Diesen Grad zu erreichen muß daher jeder sich zum Zwecke machen. Eine wissenschaftliche Aufhellung dieser Begriffe, die dann auch, wenn sie einmal da ist, zur Berichtigung der gemeinen Begriffe vieles beyträgt, und so weit sie praktisch ist, ins gemeine Leben übergeht, werden sich insbesondere diejenigen zur Pflicht machen müssen, deren Beruf ist, das Innere des Menschen zu untersuchen, und die in ihm liegenden Gesetze ans Licht zu bringen.

c.

Von der Pflicht den sittlichen Begriffen Wirksamkeit zu schaffen.

Die Erkenntniß dessen, was Gut und Recht ist, vermehrt eher unsere Schuld, als daß sie

uns zum Verdienste angerechnet würde, wenn sie nicht Einfluß auf unsre Handlungen hat, und wenn die Ideen des Guten nicht stark genug sind, das was dadurch als gut vorgestellt wird, auch, so weit es in unsern Kräften steht, wirklich zu machen. Daher ist es Pflicht 1) die Ideen des Guten in uns immer mehr und mehr zu beleben und lebendig zu erhalten, damit sie für sich allein schon hinreichen, ihre Gegenstände ernstlich zu wollen, um das Gute aus Pflicht ohne alle Nebenabsichten zu thun. Hierin besteht die Lauterkeit der moralischen Gesinnung. Die Unterhaltung des Gedankens von der Würde und Heiligkeit des Pflichtgebotes, ist ein großes Erleichterungsmittel zu dieser Vollkommenheit zu gelangen. 2) Daß wir uns bestreben, allen moralischen Begriffen diesen Grad der Wirksamkeit zu verschaffen, alle Tugenden und Fertigkeiten in uns zu erzeugen, welche auf die vollständige Erreichung des moralischen Zwecks hinzielen. Wo also irgend eine Tugend ist, der sollen wir nachtrachten, um so viel es möglich ist, die ganze moralische Vollkommenheit in uns zu vereinigen. — Wenn es der Mensch auch

nie dahin bringen kann, sich schlechterdings von allen moralischen Fehlern frey zu machen, und alle Tugenden im höchsten Grade in sich zu vereinigen; so muß er doch den ernstlichen Willen haben, sich diesem Zustande so viel wie möglich zu nähern und muß alle seine Kräfte in Bewegung setzen, um eine Vollkommenheit nach der andern sich zu erwerben, und wo möglich, sie alle in sich zu vereinigen. Eben so gebietet die Pflicht zwar nicht, ganz lauter und rein moralisch, d. h. blos aus Pflicht zu handeln. Denn wer kann wissen, ob dieses je einem Menschen möglich ist? Und wer kann wissen, ob er sich nicht in der Ueberzeugung, daß seine Handlung ganz rein sey, täusche und sinnliche Triebfedern in ihm versteckt liegen? — Aber darnach aus allen Kräften zu ringen ist doch Pflicht, und zwar die unerlaßlichste Pflicht für jedermann.

d.

Von den Pflichten in Ansehung der Religion.

Daß ein Gott wirklich sey, kann Niemanden zur Pflicht gemacht werden, zu glauben.

Denn der Glaube ist, wie jede Ueberzeugungsart etwas Unwillkührliches, und muß durch Gründe, die gegen alles Sträuben der Meinungen wirken, hervorgebracht werden. Eben so wenig kann man jemanden zur Pflicht machen zu glauben, daß es eine Offenbarung gebe, und daß gewisse alte Geschichten, die in angeblich geoffenbarten Schriften erzählt werden, wahr sind. Denn ob ich etwas für wahr halten soll, hängt davon ab, daß ich hinreichende Gründe vor mir zu haben glaube. Ob aber solche Gründe da seyen oder nicht, muß allein der freyen Prüfung der Vernunft überlassen bleiben. Dieses richtig zu beurtheilen, ist Sache des Kopfs, nicht des Herzens.

Wenn man also unter Religion einen Inbegrif von Vorstellungsarten über Gott und sein Verhältniß zu der Welt, insonderheit zu dem menschlichen Geschlechte versteht: so kann es keine Pflicht geben, Religion in diesem Sinne zu haben, d. h. diese oder jene oder auch irgend eine Theorie über Gott und sein Verhältniß zu uns zu glauben.

Alles was zur Theorie gehört, ist ein Gegenstand freyer Untersuchung, und die Scrupulosität des Gewissens, ob man auch wohl über Gegenstände der Religion frey nachdenken dürfe, ohne sich strafbar vor Gott zu machen, ist eine abergläubische Aengstlichkeit, welche in der Vernunft nicht den geringsten Grund hat. Diese lehrt uns vielmehr, daß eine solche Peinlichkeit, der Pflicht gegen uns selbst zuwider sey, da sie die Entwickelung unsrer Vernunft aufhält, und uns in Gefahr bringt, zwecklose Handlungen für Pflichtgebote anzusehen, wodurch wir in unsrer Vollkommenheit offenbar mehr rückwärts als vorwärts gehen.

Auch weiß ein jeder, daß die Religionstheorie, welche es auch sey, nicht den besseren Menschen macht. Die Geschichte vergangener und gegenwärtiger Zeiten lehret, daß die beste Religionstheorie mit einem boshaften Herzen, und die schlechteste, ja die Verwerfung alles und jedes Religionssystems mit einem moralisch guten und edeln Gemüthe bestehen kann.

Laßt uns also das thörichte Ansinnen der Verpflichtung zu irgend einem Religionsglauben

fahren lassen. Wenn die Menschen ein Interesse an dergleichen Aufgaben finden, so mögen sie freye und unbefangene Untersuchungen darüber anstellen, und sich so lange darüber streiten, als sie Lust haben. Die Pflicht legt ihnen kein Hinderniß in den Weg; sie verlangt nur, daß wir aufrichtig mit uns selbst dabey zu Werke gehen, und da nicht Ueberzeugung erheucheln wo keine ist, daß wir uns mithin nicht selbst belügen.

Wenn wir nun auch die Religionstheorien dahin gestellt seyn lassen, und sie zu begründen oder zu verbessern, ganz der freyen theoretischen Vernunft überlassen: so muß doch ihr Werth in Beziehung auf die Sittlichkeit des Menschen gewürdiget werden. Da die moralischen Gesetze das höchste sind, was wir kennen, da ihre verbindende Kraft absolut ist, und aus der Vernunft unmittelbar hervorgeht: so kann uns auch keine Religionstheorie von der Verbindlichkeit derselben befreyen. Alle Theorie muß durch die evidenten Gebote der Pflicht eingeschränkt werden. Glaubten wir also gleich zu erkennen, daß die Götter etwas ganz anders von uns verlang-

ten, als das, was die Pflicht fodert; so würden wir doch unrecht thun, ihnen zu gehorchen. Denn dem Willen eines Wesens, der nicht mit den moralischen Gesetzen unsrer Vernunft übereinstimmt, sollen wir nicht gehorchen, so groß und mächtig dasselbe auch seyn möchte.

Eine Religionstheorie kann nur soweit unsre Achtung verdienen, als sie Gott als einen moralischvollkommnen oder heiligen und allmächtigen Weltschöpfer und Weltregierer vorstellt. Ist aber dieses, so wird folgen, daß dessen an uns gerichtete Gebote nicht nur unsrer eignen Vernunft nicht widersprechen, sondern daß auch nichts durch dieselben befohlen wird, wovon nicht unsre bloße Vernunft ebenfalls die Nothwendigkeit einsieht. Was uns daher in einer solchen Religion zur Pflicht gemacht wird, ist nichts anders, als was uns auch unsre bloße Vernunft zur Pflicht macht.

Umgekehrt, liegt schon eine gewisse Anlage in der moralischen Vernunft des Menschen, sich alle seine Pflichten zugleich als göttliche Gebote zu denken. So bald er nemlich erkennt, daß er etwas thun solle, so stellt er sich dieses

zugleich als den Willen eines heiligen Gesetzgebers vor, welcher die Welt nach sittlichen Zwecken beherrscht und regiert, dessen Billigung er also auf keine andere Weise erwerben kann, als durch Beobachtung seiner Pflicht, den er scheuen muß, wenn er sich einer bösen Gesinnung bewußt ist, und vor welchem er sich beruhiget, wenn er seine Schuldigkeit gethan hat. Mögen also evidente Vernunftgründe für ein so heiliges Wesen da seyn oder nicht: so viel ist doch gewiß, daß die moralische Natur des Menschen die Idee davon hervorbringt und uns nöthiget, unsre Handlungsweise gerade so zu beurtheilen, als ob ein Gott wirklich wäre. Es ist das natürliche Mittel, die Stimme der Pflicht rein zu vernehmen, und uns in einen Standpunkt zu versetzen, wo wir unsern moralischen Werth unpartheiisch beurtheilen können. Diese moralische Anlage ist das Gewissen, ein innerer Trieb oder subjectiver Grund alle Pflichten für Gebote Gottes zu halten, und sich nach Maaßgabe des Bewußtseyns seines Verdienstes oder seiner Schuld, des Glücks oder Unglücks für würdig zu erklären. Das Gewissen führt uns also von

selbst auf die Idee eines moralischen Gesetzgebers, allsehenden Richters und allmächtigen Weltbeherrschers, der uns nach keinem andern Gesetze beurtheilt, und unser Schicksal nach keinem andern Princip bestimmt, als nach dem moralischen. Es enthält deshalb die natürliche Anlage zur Religion, ja die Religion, welche man jedem zumuthen kann, er mag einer Theorie zugethan seyn, welcher er will, besteht allein darin, daß er die Pflichtgesetze eben so heilig beobachte, als ob sie göttliche Gebote wären, nnd als ob sein Wohl und Weh von einem allmächtigen Weltregierer allein nach seinem moralischen Verhalten bestimmt würde. Die Gewissenhaftigkeit ist nichts anders, als die praktische Beurtheilung aller seiner Gesinnungen und Handlungen nach diesem Grundsatze und sie ist die wahre und ächte Religiosität, wozu die Anlage zwar in jedem Menschen schon natürlich ist, aber die Ausbildung derselben, die Aufmerksamkeit auf das, was dieser innere Richter spricht, und die Befolgung seiner Vorschriften, ist doch Pflicht.

Die Idee eines heiligen und allmächtigen Weltrichters ist von großen praktischen Nutzen,

indem sie uns die moralische Beurtheilung unsrer Selbst erleichtert, uns die Wichtigkeit des Pflichtgebotes anschaulich macht, folglich die Triebfeder das Gute zu thun, verstärkt. Denn indem wir alle Vorsätze und Handlungen vor das personificirte moralische Gesetz, wodurch wir uns eben Gott vorstellen, bringen, und sie mit seinem Willen vergleichen, und so ein heiliges und unparteiisches Wesen zu unsern Richter machen; so haben wir ein Mittel, mit unserm Innern bekannt zu werden, und unsern Werth oder Unwerth recht lebhaft fühlen zu lernen. Hiermit ist aber für die sittliche Vervollkommnung sehr viel gewonnen. Denn eine genaue Selbsterkenntniß in Verbindung mit einem starken zur Handlung hinreichenden moralischen Gefühle, ist die ächte Quelle, woraus die sittliche Verbesserung unaufhörlich fließt. Da nun diese stets offen zu erhalten, jedermanns Pflicht gegen sich selbst ist; so wird dieselbe auch fodern, daß wir es uns zur Maxime machen, den Begriff von Gott nicht nur von allen Merkmalen zu reinigen, welche der Moralität schädlich seyn könnten, sondern auch die wahre praktische Idee desselben

immer mehr und mehr zu beleben, und deren Einfluß auf unser Handeln zu vermehren. Denn dieses heißt ja nur: Es ist Pflicht, das Sittliche allenthalben als das oberste in allen unsern Handlungen anzusehen, und uns darnach zu richten. Daß die bloße Idee eines solchen Wesens uns schon zur unbegrenzten Achtung und Gehorsam gegen seinen Willen verpflichte, ist für sich klar. Diese Verpflichtung wird um nichts stärker, wenn wir uns dasselbe auch als wirklich denken, und unsre Pflichten ändern sich durch diese Annahme nicht im mindesten. Denn die Stimme der Pflicht hat eine und dieselbe verbindende Kraft, wir mögen sie durch unsre Vernunft allein, oder zugleich durch die Vernunft von Millionen andern vernehmen. Aber mehr Trost und Hofnung gewährt der Glaube, daß ein Gott wirklich sey, als die bloße Idee desselben. Denn davon hängt die Ueberzeugung ab, daß das Moralische auch in der wirklichen Welt das höchste regierende Princip, daß demselben Alles, auch die ganze Natur wirklich unterworfen sey, und daß die Harmonie zwischen dem Physischen und Moralischen, welche wir durch

unsern guten Willen nicht zu Stande bringen können, durch die höchste Macht ergänzt werden werde. Dennoch ist dieser Glaube nicht geboten, sondern Vernunftschlüsse, welche hinreichende Gründe dazu vorstellen, und subjective Anlagen müssen ihn erzeugen.

Daß der Mensch mit vieler Theilnahme das Daseyn eines moralischen Welturhebers und Regierers wünscht, ist ganz natürlich; da er durch denselben allein sich die Erreichung seiner ganzen Bestimmung und das höchste Gut als möglich denken kann. Auch sind in ihm Gründe enthalten, die ihn antreiben, das Daseyn Gottes und was damit zusammenhängt vorauszusetzen und festiglich zu glauben, und diese Gründe sind von der Art, daß sie den Glauben an Gott bewirken, ohne daß man sich derselben deutlich bewußt zu seyn nöthig hat, ja daß sie diesen Glauben selbst dann unterhalten, wenn die Vernunft Gründe für dessen Gegentheil vor sich zu haben glaubt. Wenigstens erachtet sich der Mensch bey allen Zweifeln, die ihm gegen seinen Glauben aufstoßen mögen, immer fort für verbunden, eben so zu handeln, als ob ein Gott wäre, und dieses ist

es auch allein, was ihm in Ansehung der Religion zur Pflicht gemacht werden kann. Wer so handelt, fürchtet, hoffet und empfindet, als ob Gott, den er blos in der Idee vor sich hat, ihm wirklich anschaulich gegenwärtig wäre, ist indem er handelt, von der Realität desselben überzeugt, d. h. er glaubt an Gott oder hat die wahre Religion.

Es ist sehr natürlich, daß sich die Menschen nach einer näheren Erkenntniß eines für sie so interessanten Wesens sehnen, und daß sie, angetrieben durch diese Sehnsucht allerley Versuche machen, um sich die Erkenntniß von seinem Daseyn und Eigenschaften zu erwerben. Sie haben aber bis jetzt weder über die Quelle, woraus sie ihre Einsicht schöpfen wollen, noch über die Beweise für das Daseyn Gottes, noch über die Natur und Eigenschaften dieses erhabenen Wesens einig werden können, und so sind eine Menge religiöser Meynungen entstanden, die nicht selten so wohl mit einander als mit der Vernunft im Widerspruche stehen, und aus welcher die Wahrheit herauszufinden, wenn es nicht gar die menschlichen Verstandeskräfte übersteigt, doch

einen solchen Grad derselben erfodert, dem wenig Sterbliche besitzen.

Wie dieses auch sey; so bleibt doch so viel gewiß, daß es nicht zur Pflicht gemacht werden könne, irgend eine dieser Meynungen für wahr zu halten, und daß aus derselben keine neuen Verbindlichkeiten entstehen, die wir nicht ohne sie auch schon haben. Denn alle Pflichten haben keinen andern Zweck, als das allgemeine Weltbeste in uns und andern Menschen, so viel wir können zu erhalten und zu befördern; es können also keine Handlungen für nothwendig erkannt werden, als solche, deren Zusammenhang als Mittel mit jenen Zwecken deutlich eingesehen wird.

Ob ein altes Buch und die darin enthaltenen Geschichts- und Lehrsätze für wahr angenommen werden sollen, hängt allein von der Ueberzeugung ab, daß vollgültige Beweise dafür da sind. Ob jemand zum Beten, Kirchengehen, zum Gebrauche der Taufe, des Abendmahls u. s. w. verpflichtet sey, wird dadurch entschieden werden müssen, daß man untersucht, ob und in wiefern

dieses

dieses Mittel sind, unsere Pflichtbegriffe zu stärken, unsre moralische Selbstprüfung und überhaupt die sittliche Vollkommenheit zu befördern. An sich, oder als Dienst Gottes betrachtet, haben diese Handlungen keinen moralischen Werth. Gott kann keine zwecklosen Handlungen von uns fodern, noch verlangen, daß wir, ohne irgend eine Beziehung auf einen guten Zweck einzusehen, etwas thun sollen. Ein blinder Gehorsam widerspricht dem Willen eines so heiligen Wesens gänzlich. Gott ist nichts anders, als die personificirte Vernunft, und der Begriff desselben dient uns in sittlicher Hinsicht nur dazu, unsre eignen Vernunftgebote desto reiner, deutlicher und stärker zu vernehmen. Was daher unsre eigne Vernunft nicht als Pflicht darstellt, kann auch aus der göttlichen (die wir immer nur durch die unsrige kennen) nicht entspringen. Da nun unsre Vernunft allemal einen allgemein gültigen Zweck, wie die Erhaltung des rechtlichen Zustandes, unsre Cultur, das Wohl unsrer Nebenmenschen u. s. w. erfodert; so kann ein Befehl, der das Gegentheil verlangt, unmöglich von Gott kommen. Es kann daher keine Pflicht seyn, sich

der Einsamkeit oder dem Klosterleben zu widmen, zu festgesetzten Zeiten zu fasten, durch Kasteyungen sich selbst zu peinigen, an gewissen Tagen zu beichten, die Messe zu hören, Rosenkränze abzubeten u. s. w. wenn kein Zusammenhang dieser Handlungen mit dem Fortschreiten zur sittlichen Vollkommenheit oder mit dem allgemeinen Weltbesten überhaupt eingesehen wird.

Die Menschen haben sich in keiner Gattung von Pflichten so häufig geirret, als in Ansehung der Religionspflichten. Der Grund davon liegt darin, daß wir, da uns alle anschauliche Erkenntniß des göttlichen Wesens abgeht, doch einen großen Hang in unsrer Phantasie haben, uns Gott nach der Analogie eines sinnlichen Wesens, besonders eines weltlichen Herren vorzustellen. So wie nun dieser gewisse Gesetze giebt, denen die Unterthanen zu gehorchen verbunden sind, ob sie schon den Grund davon nicht einsehen; so kann, glaubt man, auch Gott, positive Gesetze gegeben haben, deren Zweck der Mensch nicht begreift, denen er aber doch, eben deshalb, weil es göttliche Gebote sind, gehorchen muß. Allein diese Analogie paßt ganz und gar nicht.

Denn 1) ein weltlicher Regent soll nach dem Willen des Volks gewisse Zwecke ausführen, welches er gar nicht thun kann, wenn das Volk nicht seinen Befehlen, welche die Mittel dazu enthalten, gehorcht. Das Volk muß also dem Beherrscher nach seinem Willen helfen. Gott aber ist für sich allein mächtig genug, um alles das auszuführen, was er will, und der Vorsatz, ihm irgend worin beystehen oder dienen zu wollen, ist lächerlich und ungereimt. Sein Wille in Ansehung der Menschen ist, daß sie das thun sollen, wovon sie ihre eigne Vernunft die Nothwendigkeii lehrt, oder in der Welt nach ihrer Einsicht Gutes zu thun. Das Gute aber, welches wir kennen, bezieht sich allemal aufs menschliche Geschlecht. Alle Pflichten, welche die Religion zum Gegenstande haben, sind daher nur Pflichten gegen uns selbst. Pflichten gegen Gott, d. h. solche, wornach wir ihn selbst zum Zwecke unserer Handlungen machen sollten, giebt es nicht. 2) Ein irdischer Befehlshaber kann uns seinen Willen bekannt machen, und unbezweifelt sinnliche Kennzeichen desselben geben, so daß, wenn auch derselbe noch so willkührliche

Verordnungen enthält, wir doch gewiß werden können, daß er von ihm komme. Aber es giebt kein sinnliches Merkmal, woran sich erkennen ließe, daß etwas von Gott herrühre; nur die innere Beschaffenheit eines Befehls, seine Beziehung auf Vollkommenheit und Menschenwohl kann uns seinen göttlichen Ursprung entdecken, und da ein solcher Satz auch durch die bloße Menschenvernunft gefunden seyn kann; so läßt sich von demselben nie auf den göttlichen Ursprung dessen, was mit ihm zugleich bekannt gemacht ist, schließen. Daß es eine göttliche Offenbarung, Wunder u. d. gl. gebe, davon kann kein Mensch auf eine vernünftige Art so gewiß seyn, daß kein Zweifel dagegen bey ihm entstehen sollte. In dergleichen Offenbarungen ist nichts gewiß, als die in ihnen enthaltenen Pflichten, welche auch aus der Vernunft fließen; was von dieser als moralisch gleichgültig, oder gar als ihren eignen Pflichten, widersprechend vorgestellt wird, kann unmöglich göttlicher Befehl seyn, und wenn es als solcher angekündiget wird; so ist dieses gewiß falsch.

Die Meynung, als ob Gott den Menschen

seinen Willen nicht durch ihre eigne Vernunft, sondern durch andere Menschen und in alten Schriften geoffenbaret habe, kann für die Moralität höchst nachtheilig werden, indem sie das Belieben eines andern, statt der eignen inneren moralischen Vernunft setzt, und so die Quelle der Pflichterkenntniß verfälscht. Die Inspirirten oder die privilegirten Ausleger der eingegebnen Schriften, (Propheten und Priester) werden gleich den vertrauten Kabinetsräthen oder Ministern weltlicher Herren, sich bald anmaßen durch ihre Willkühr zu bestimmen, was die Untergebenen (die Laien) thun sollen, sie werden eine Art von Hof und Hofedienst unter dem Namen von Kirche und Kirchendienst errichten, und die Mitglieder durch Furcht oder Hoffnung nach ihren Absichten regieren. Hierdurch wird ein Aberglaube und ein Gewissenszwang eingeführt, welcher mehr dazu dient, den moralischen Geist zu tödten, als ihn zu beleben, da allzuleicht die Beobachtung eines gleichgültigen Kirchenceremoniels die Stelle der Pflichtbeobachtung, und zweckloſe obgleich oft beschwerliche Uebungen, die Stelle nützlicher aufs allgemeine Wohl abzielender Be-

schäftigungen ersetzen, und für das eigentliche Verdienstliche gehalten werden.

Zwar wird diese Geistestyranney hie und da dadurch etwas gemildert, daß man den reineren Vernunftbegriff von Gott bey Beurtheilung und Bestimmung des Inhalts geoffenbarter Schriften zum Grunde legt, und von der Voraussetzung ausgeht, daß in einer göttlichen Offenbarung nichts enthalten seyn könne, was nicht wenigstens mit der Vernunft übereinstimmt, wenn es auch gleich nicht in ihr liegt. Denn dieses ist ein Princip, Worten einen vernünftigen Sinn abzuzwingen, in denen man nach ihrem eigentlichen Verstande oft einen ganz andern finden würde. Hierdurch wird wenigstens der große moralische Nachtheil verhindert. Aber schwerlich wird auch diese Methode alles Willkührliche aus der Pflichtenlehre wegschaffen. Denn jede so genannte Offenbarung enthält eine Menge willkührlicher Formalitäten, welche die Vernunft nicht unbedingt verbietet, die oft unter die gleichgültigen Dinge gehören, denen man aber doch um deswillen einen hohen Werth beylegen, und die Menschen dazu verpflichten zu müssen glaubt,

weil sie von Gott kommen. Denn da man doch immer von Gott durch die Offenbarung noch mehr zu erkennen glaubt, als uns die bloße Vernunftidee eines moralischen Weltschöpfers, Weltrichters und Weltregierers davon lehrt; so muß man natürlich auch seine Befehle, ob man gleich die Nothwendigkeit davon eben nicht einsieht, respektiren, so wie dieses die Pflicht in Ansehung der positiven Verordnungen der Obrigkeit erfodert.

Hierdurch wird also allemal die Quelle der Erkenntniß der Pflicht vermischt und verunreiniget, das Gewissen wird mit willkührlichen Dingen geängstiget und fühlt sich zu einer Menge mindestens ganz unnützer und zweckloser Handlungen verbunden, an deren Stelle eine weit nützlichere und pflichtmäßigere Thätigkeit treten könnte.

Wenn wir alles Willkührliche und Abergläubische, das sich dem Begriffe von Gott allmählich durch tausenderley Ursachen beygemischt hat, entfernen; so bleibt nichts übrig, als „die Vorstellung eines moralischen Vernunftwesens, welches als das letzte Substrat der ganzen Natur

„wir zu denken gezwungen sind, von dem wir „also alles ableiten, was wir mit den Vernunft„begriffen als übereinstimmend erkennen, und „vermittelst dessen wir voraussetzen, daß alles „was da existirt und geschieht, mit der Vernunft „zusammenstimme, ob wir gleich vermöge un„srer Eingeschränktheit, den Zusammenhang da„von einzusehen nicht im Stande sind."

Ob ein Beweis aus Vernunftbegriffen oder aus der Betrachtung der Natur für die Realität dieses Begriffes möglich, also ein objectiver Grund des Fürwahrhaltens da sey, oder ob dieselbe nur in praktischer Hinsicht vorausgesetzt, und also nur ein subjektiver, aber doch allgemeiner und nothwendiger Grund sie im Handeln anzunehmen vorhanden sey, welches beydes in Rücksicht auf die Folgen völlig gleich ist, muß die Religionstheorie, welche von den Nachforschungen der Gelehrten zu erwarten ist, entscheiden.

Immer bleibt so viel gewiß, 1) daß wir die Dinge in der Natur nicht anders behandeln und gebrauchen dürfen, als nach Absichten und Zwecken, welche sich unsre Vernunft als die weisesten und besten, auf allgemeine Vollkommenheit

und Glückseligkeit des Menschengeschlechts hinzielend denken kann; 2) daß wir bey unsern Vorsätzen in allen vergangenen Weltbegebenheiten und Schicksalen gewisse moralische Zwecke voraussetzen und von allen jetzigen und künftigen Ereignissen nichts anders erwarten können, als daß zuletzt etwas Gutes herauskommen und mit dem Begriffe einer moralischen Weltregierung übereinstimmen werde, ob wir gleich das Wie? nicht einzusehen und nicht zu bestimmen vermögen. Beydes fodert unsre sittliche Vernunft unmittelbar. Ersteres, in wiefern sie alles nach Vernunftprincipien zu thun und zu gebrauchen gebietet; letzteres, weil wir doch nicht umhin können, uns den ganzen moralischen Endzweck, den wir für das höchste Gut erkennen, als möglich zu denken, welches nicht anders geschehen kann, als durch die Voraussetzung eines ersten allmächtigen und heiligen Welturhebers und Weltregierers, der auch weder in der Theorie noch in der Praxis etwas widerspricht *).

*) Das Ausführlichere hierüber kann in meiner allgemeinen Religion nachgelesen werden.

II.

Von der Pflicht unsern Geist und Körper zu vervollkommnen.

Unsre Vernunft kann sich nicht anders thätig beweisen, als dadurch, daß sie die Zwecke, welche sie als nothwendig erkennt, und die folglich jedermann wollen muß, auszuführen bemühet ist. Dieses aber kann nicht anders geschehen, als durch die geistigen und körperlichen Kräfte, womit uns die Natur versehen hat, und je geschickter diese Kräfte hierzu sind, desto mehr wird es dem Zwecke der Vernunft gemäß seyn. Da nun die Einrichtung und Vervollkommnung dieser Kräfte zum Theil von unsrer Willkühr abhängt; so wird die Pflicht erfodern, daß es sich jeder Mensch zum unverbrüchlichen Gesetze mache, „sich so viele geistige und körperliche Geschicklichkeiten zu erwerben, als nur der Lage nach, „in welcher man sich befindet, möglich ist, damit man sich selbst fähig mache, an der Hervorbringung moralischer Zwecke den „thätigsten „Antheil zu nehmen.“

Das Ziel, wozu die Geschicklichkeiten führen sollen, bestimmt das Maaß und die Grenzen dieser Pflicht. Eine Geschicklichkeit, wovon gar kein moralischer Gebrauch abgesehen werden kann, oder worüber der Endzweck selbst, d. h. die Beobachtung der Pflicht versäumt werden müßte, kann kein Gegenstand der Pflicht seyn. „Alle „Kräfte und Zustände unseres Geistes und Kör„pers, in einem solchen Verhältnisse gegen un„sern freyen Willen zu erhalten, daß sie ihm „keinen Abbruch thun, sondern immer mit Leich„tigkeit durch die Begriffe der Vernunft be„stimmt, regiert und in zweckmässige Thätig„keit gesetzt werden können" muß der Hauptgrundsatz bey der Vervollkommnung dieses Theils unserer Natur seyn.

A.

Geistige Vervollkommnung.

a.

Cultur der Erkenntnißkräfte.

Je ausgebreiter und richtiger unsre Erkenntniß von uns selbst, von den Menschen und Sa-

chen um uns ist, desto mehr Zwecke kennen wir, und desto mannigfaltigere und sicherere Mittel haben wir in unsrer Gewalt, sie zu erreichen. Es ist also Pflicht für jedermann, daß er auf die Erweiterung und Vervollkommnung seiner Erkenntnisse bedacht sey, daß er sich zunächst über seine Pflicht und über das, was mit ihr zusammenhängt, die Religion, zu belehren suche, daß er an seiner sittlichen und religiösen Aufklärung arbeite, und sich insonderheit eine genaue Erkenntniß von den Absichten, Zwecken und Mitteln erwerbe, welche er, vermöge der Stelle, welche er in der Welt einnimmt, ausführen und anwenden soll. Es ist aber auch Pflicht, daß jedermann sich bemühe, in seiner Erkenntniß immer weiter fortzurücken und so lange er lebt, nie aufhöre, immer mehr lernen zu wollen. Denn es ist ja offenbar, daß er dadurch sein Vermögen, Gutes zu thun immer mehr erweitert, da man um so mehr sich und andern rathen und helfen kann, je mehr man sich Kenntnisse zu eigen gemacht hat. Die Maxime, seine Geistestalente unentwickelt liegen zu lassen, weil man es zu seinem Fortkommen

nicht nöthig hat, und weil man nicht so viel Vorzüge aus diesen Anstrengungen des Geistes erwartet, als Gemächlichkeit, Ruhe und Faulheit verheißt, ist daher in hohem Grade unsittlich.

Unwissenheit, Irrthum und Aberglaube sind Hinderniße das Gute zu finden und auszuführen. Folglich müssen wir alles mögliche thun, um beide immer mehr und mehr zu vermindern und sie, wo möglich, auszurotten. Dieses kann aber nur durch eine stets fortschreitende Erweiterung, Berichtigung, Begründung der Erkenntniße geschehen. Besonders aber wird dieses die Pflicht in Ansehung der practischen, d. i. der in Handlung übergehenden Erkenntniße erfordern. Aber auch die Uebung der Erkenntnißkräfte an sich, in Betrachtung bloßer speculativer Gegenstände besteht mit der Pflicht, und kann selbst von derselben geboten werden, wenn nur andere moralische Zwecke nicht darunter leiden. Denn die Erkenntniß ist nicht letzter Zweck, sondern nur Mittel dazu zu gelangen, folglich muß das Geschäft sie zu vervollkommnen, immer dem Zwecke, wozu dieses geschieht, untergeordnet bleiben.

Die Geschicklichkeit des Verstandes, zu den Zwecken die besten Mittel ausfindig zu machen, ist die Klugheit. Diese ist eine vortrefliche Eigenschaft für den sittlichen Gebrauch. Daher wird das Bemühen eines jeden dahin gerichtet seyn müssen, sich dieselbe zu erwerben, vorzüglich aber auch, die Klugheit nur zur Ausführung moralischer Zwecke durch moralische Mittel zu gebrauchen, in welcher Hinsicht sie erst den Nahmen der Weisheit verdient, welche die Grundlage aller Tugenden ist. Die Weisheit muß der höchste Zweck bey aller Cultur des Erkenntnißvermögens seyn. Der Mangel der natürlichen Anlage zur Klugheit ist Einfalt, welche kein moralischer Fehler ist. Der Weisheit muß aber die Thorheit entgegengesetzt werden, welche in der Verkehrung der sittlichen Ordnung besteht, und die sowohl mit Klugheit als Einfalt gepaart seyn kann. Im ersten Falle weiß sie ihre Zwecke mit Kunst und Geschicklichkeit aber ohne sich durchs Sittengesetz einschränken zu lassen, zu erreichen, und dann heißt die Klugheit List, Verschlagenheit, Schlauigkeit. Dem einfältigen Böswicht fehlt es am Vermö-

gen, seine schlechten Absichten auf eine geschickte Art durchzusetzen.

Daß Klugheit ein wünschenswürdiges Gut auch in moralischer Hinsicht sey, und also mit Recht unter die Tugenden gezählt werde, ist für sich klar. Und obschon klug zu seyn nicht jedermann zur Pflicht gemacht werden kann; so ist es doch allgemeine Pflicht, darnach zu streben, und folglich die Hindernisse, als: Unwissenheit in allem, was unsere Pflicht betrift, Vorurtheile, Aberglauben, Schwärmerey' ꝛc. durch alle zweckdienliche und erlaubte Mittel aus dem Wege zu räumen.

b.

Cultur der Gefühle.

Schmerz und Vergnügen sind die Stacheln, womit die Natur die Menschen zur Thätigkeit reitzt. Jener treibt uns an, unsern Zustand zu verlassen, dieses, ihn zu erhalten oder darin zu verbleiben. Beides ist unwillkührlich. Auch der Grad dieser Gefühle wird blos durch ihre

natürlichen Ursachen bestimmt, und kann durch unsern Willen gar nicht oder doch wenig verändert werden.

Aber der Wille hat einen großen Einfluß auf die Hervorbringung der Ursachen dieser Gefühle, und in sofern hängt das Daseyn derselben sehr häufig von uns ab. Wir können den Schmerz in vielen Fällen durch unsre Einsicht vermeiden, das Vergnügen oft in uns durch Herbeyführung seiner Ursachen hervorbringen. Wir können die Empfänglichkeit dafür vermehren oder vermindern, gewisse Gattungen ausschliessen, anderen Eingang verschaffen u. s. w. Wir können also auch ein solches Verhältniß unseres Gefühlvermögens gegen unsere Vernunft hervorbringen, das der Sittlichkeit mehr oder weniger günstig ist. Denn alle Gefühle haben überhaupt Einfluß auf die Bestimmung unseres Willens. Einige sind so heftig, daß sie die Vernunftbegriffe gänzlich unterdrücken, andre wirken ihnen wenigstens leicht entgegen, und es kommt daher sehr viel darauf an, unsre Gefühle in einer solchen Ordnung zu erhalten, daß sie die

auf

auf vernünftige Einsicht gegründete Entschlüsse nicht unwirksam machen, oder uns gar bestimmen, das Gegentheil davon zu thun.

Die Gefühle sind theils solche, welche durch bloße Veränderung der Organe, theils solche, welche durch Vorstellungen erzeugt werden. Erstere sind die körperlichen Gefühle.

Der körperliche Schmerz sowohl als das körperliche Vergnügen können einen Grad erreichen, wo sie betäuben und Ohnmacht erzeugen. Betäubung und Ohnmacht sind aber beides Zustände, welche die Freyheit des Menschen ganz aufheben, und in welchen also nichts mehr von ihm gefodert werden kann. Die Pflicht erfordert daher uns nie willkührlich in ein so heftiges Vergnügen zu versetzen. und in Ansehung des Schmerzens unsern Körper so vorzubereiten, daß nicht leicht ein Schmerz so groß werden kann, daß der Körper dadurch die Fähigkeit verliehrt, das Bewußtseyn zu erhalten, gegen beide aber die Vernunftbegriffe in uns zu stärken und zu beleben, damit uns kein körperliches Gefühl so leicht um unsre Besonnenheit bringe.

Wir können gegen den körperlichen Schmerz zweyerley Vorkehrungen treffen. Einmal wenn wir machen, daß er in der Empfindung nicht heftig ist, das anderemal, wenn wir uns in den Besitz solcher Mittel setzen, wodurch wir auch den heftigsten Schmerz zu überwinden, im Stande sind. Das erstere geschieht durch Stärkung und Abhärtung des Körpers. Denn auf einen starken und harten Körper machen tausenderley Dinge keinen unangenehmen Eindruck, welche einem weichlichen und schwachen unerträglich sind, und vieles was diesen gänzlich niederdrückt, kann jener noch ertragen, ohne den Muth zu verliehren. Zwar dient auch Schwächung und Erschlaffung öfter, die körperlichen Leiden geringer zu machen, indem die Stärke der Empfindung selbst, eine gewisse Stärke des Lebens voraussetzt. Aber dieses Mittel willkührlich anzuwenden, kann die Vernunft nicht anrathen, weil es zugleich die Thätigkeit und das handelnde Vermögen des Menschen schwächt, welches das ganze Leben hindurch in seiner größten Vollkommenheit zu erhalten, die angelegentlichste Sache für uns seyn muß. Die Pflicht

kann also nur Abhärtung und Stärkung des Körpers, nicht Schwächung desselben als Mittel gegen die Macht des Schmerzens gebieten, und jene Asceten sind daher sehr zu tadeln, welche den Leib durch Fasten, Kasteyungen, Einsperrungen ꝛc. abmergeln, um ihn gleichgültig gegen Schmerz und Vergnügen zu machen. Denn alle diese Mittel schwächen die Lebenskraft, und wenn sie gewisse lasterhafte Handlungen verhindern; so ersticken sie auch eben so viele Tugenden.

Noch mehr als selbst die Stärke des Körpers, vermag die Macht der Reflexion gegen die körperlichen Gefühle. Die Gewalt der Ideen ist in dem Menschen größer als alles Gefühl; es hängt nur von ihm ab, sie zu gebrauchen. Der Wilde von Canada fühlt die Pein, welche sein grausamer Feind ihm zufügt, gewiß so gut, als jeder andere. Aber sein Begrif von Ruhm und Ehre unterdrückt die ganze Wirkung des gegenwärtigen Schmerzens und macht, daß er unter den fürchterlichsten Martern noch Spottlieder über seine Feinde singen kann. Die alte Geschichte ist voll von Beyspielen, was Vorstellungen über Schmerzen vermögen. Die jungen La-

cedämonier konnten nach dem Zeugnisse des Plutarchs und anderer die heftigsten Schmerzen erdulden, ohne sich es merken zu lassen, so bald es ihre Ehrbegriffe verlangten. Ein Knabe, welcher einen jungen Fuchs gestohlen und unter dem Mantel versteckt hielt, ließ sich eher den ganzen Leib von ihm zerfleischen, als daß er sich verrathen hätte. Cicero berichtet als Augenzeuge, daß sich die Spartanischen Kinder am Altare der Diana bis aufs Blut, ja lieber zu Tode hätte peitschen lassen, als daß sie einen klagenden Ton von sich gegeben hätten. Montaigne führt von seinen Zeitgenossen gleiche Beyspiele an. Die Geschichte der Märtyrer gehört ebenfalls hierher. Und unser Zeitalter liefert uns eine Menge Beyspiele gleicher Art. Man lese nur die neueste Geschichte der Märtyrer der französischen Revolution, die Geschichte eines Louvet einer Rolland und anderer. Wie mächtig wirken hier Begriffe und Ueberlegung gegen die heftigsten körperlichen Leiden! — Alle andere Begriffe aber übertrifft an Stärke die Idee der Pflicht. Diese also belebet und stärkt in eurem Herzen, dann wird weder der Schmerz noch das

Vergnügen euch zu einer vernunftwidrigen Handlung vermögen können.

Die andere Art der Lust und Unlust entspringt aus Vorstellungen, und zwar 1) aus sinnlichen Vorstellungen, wodurch wir uns Gegenstände denken, welche in der Vergangenheit oder Gegenwart oder Zukunft angenehm oder unangenehm sind, die unsre Bedürfnisse zu befriedigen oder ihnen Abbruch zu thun im Stande sind, woraus mancherley Affecten entspringen, welche unter dem allgemeinen Namen von Freude und Betrübniß begriffen werden; 2) aus Vorstellungen des Geschmacks, des Schönen und Häßlichen, die ebenfalls eine eigne Art von Lust und Unlust bey sich führen. Endlich 3) aus Vernunftbegriffen des Guten und Bösen, wo die ersteren ein Wohlgefallen, die letzteren ein Mißfallen nach sich ziehen.

Die sittliche Cultur der Gefühle muß sichs zum Zwecke machen, alle Gefühle in ein solches Verhältniß gegen die Vorstellung von unsrer Pflicht zu bringen, daß sie dieselbe in ihrer Wirksamkeit nicht hindern, und wo möglich ihre Ausführung erleichtern helfen. Hierzu aber

dienen folgende Maximen, welche zu befolgen daher auch die Vernunft uns verbindet:

1. Daß wir auf Hervorbringung des bloßen körperlichen Vergnügens, nicht großen Fleiß, Scharfsinn oder Mühe verwenden. Denn bey dem körperlichen Kitzel verhält sich der Mensch blos leidend. Eine öftere absichtliche Widerholung desselben, ein anhaltender Genuß körperlicher Lust erschlaft den Menschen und macht ihn zum Guten untüchtig, indem es ihm die Lust zur Thätigkeit raubt, und ihn gegen den Schmerz allzuempfindlich macht. Hierzu kömmt, daß Zeit und Mühe auf einen blos leidenden Zustand gewandt, ohne daß es ein höherer Zweck erfodert, für die Ausführung besserer Absichten verlohren geht. Raffinire also nicht auf Vermehrung der Gaumenlust, der Geschlechtslust u. s. w. Sie haben sämmtlich eine blos thierische Absicht, du mußt sie blos als Mittel zu derselben, nicht als Zweck betrachten. Ohne die Empfänglichkeit des Körpers dafür zu schwächen, darfst du doch nur einen mäßigen Gebrauch von denselben machen.

2. Suche insonderheit diejenigen

Gefühle in dir zu bilden und zu erheben, welche theils durch deine selbstthätige Kraft hervorgebracht werden, theils deine oberen Erkenntnißkräfte in Thätigkeit setzen, die also, indem sie dir Genuß gewähren, dich zugleich cultiviren und vollkommner machen. Dieses sind die Gefühle des Schönen und Erhabenen, das Wohlgefallen am Wahren und Vollkommnen, so wie alle eigentlich sittlichen Empfindungen. Diese Gefühle werden erstlich nie so heftig, daß sie das ganze Gemüth allein einnehmen, und die Ueberlegung und deren Einfluß unmöglich machen sollten; zweytens sind sie nicht nur selbst der Mittheilung fähig, sondern sie werden auch gerade dadurch erhöhet, daß sie andere mit uns zugleich empfinden; sie befördern also die Geselligkeit und die Theilnahme an dem Schicksale anderer, und unterstützen also die Ausführung unsrer Pflichten, indem sie uns geneigt dazu machen. Sie reitzen aber auch die Vernunft und den Verstand zu weiteren Denken, und bereiten also diejenigen Kräfte vor welche zur Offenbarung unserer sittlichen Vollkommenheit am nöthigsten sind.

Vor allen sey uns das Gefühl der Theilnahme an allem, was menschlich ist und die Menschheit betrift, wichtig. Die Anlage dazu liegt in der Natur eines jeden, und es bedarf nur der Belebung des moralischen Sinnes, um es zu wecken und wirksam zu erhalten. Es gehet um so stärker hervor, jemehr wir unser Herz von moralischen Flecken, besonders von der Selbstsucht reinigen. Diese Empfänglichkeit des Gefühls für alles, was die Menschheit angeht, ist die wahre, ächte, moralische Empfindsamkeit, die schönste Schutzwehr gegen die Vernachlässigung der Pflicht, die jeder durch seine eignen Kräfte in sich errichten kann. Alles was Vernunftideen weckt und belebt, befördert auch diese Empfindsamkeit. Betrachte mit Aufmerksamkeit die großen und schönen Scenen der Natur, den gestirnten Himmel über dir, die erhabenen Anlagen der Menschheit in dir, und das Wohlgefallen an diesen Gegenständen, welches mit der Betrachtung derselben unvermeidlich verknüpft ist, wird auch unausbleiblich jene innige Theilnahme an

allem, was sich auf die Menschheit bezieht, hervorrufen.

Diese leichte Empfänglichkeit für Gefühle, welche die Vernunft billiget, und stets in Schranken hält, ist sehr unterschieden, von der Empfindeley die entweder eine blos affectirte oder doch verwöhnte Empfindsamkeit ist, wo nicht richtige Begriffe von den Dingen, sondern der bloße sinnliche Eindruck des Gegenstandes, von dem man oft gar keinen Begrif hat, uns wider unsern Willen zur Theilnahme zwingt; eine Schwäche des Gemüths, welcher wir aus allen Kräften entgegen arbeiten müssen.

3) Ueberhaupt laß nie das Gefühl zu einem so starken Affect in dir werden, daß es dir leicht die Ueberlegung und die Selbstmacht rauben könnte. Ein Mensch, der im heftigen Affect ist, gleicht einem Betrunkenen, welcher nicht weiß, was er thut, welcher in der Einbildung stark zu seyn, die das Gefühl rege macht, äußerst schwach ist, und den Zweck des Affects selbst vernichtet. Ein solcher Zustand ist offenbar der allerunschicklichste für ein freyes Wesen,

Denn er hebt seine Freyheit auf. Die Disposition zu Affecten ist eine Anlage, von unsern Vorstellungen plötzlich und stark afficirt zu werden, so daß uns die Gefühle überraschen, uns aus der Fassung bringen, und uns das Vermögen der ruhigen Ueberlegung rauben. Die Affecten sind entweder von der schmelzenden Art, wenn sie die Thätigkeit gänzlich hemmen, wie der Aerger, die thatenlose Verzweiflung oder Verzagtheit, der Gram, die Schwermuth ꝛc. oder sie sind rüstig, wenn sie zur schnellen That aufmuntern, wie der Zorn, die wüthende Verzweiflung, der Enthusiasmus ꝛc. In beiden Fällen thun sie der Vernunft leicht Abbruch, da sie im ersten uns zum Nichtsthun bestimmen, wo wir hätten in voller Arbeit seyn sollen, im letzteren uns zu verkehrten, übereilten und unzweckmäßigen Handlungen verleiten. Wenn der Affect es zuweilen trift, und in der ersten Hitze eine Handlung verrichtet, wozu viel Muth, Kraft und Entschlossenheit erfodert wurde, welche hinterher auch die Vernunft billiget; so ist es doch bloßer Zufall. Man hat Beyspiele, daß rasende Leute mit Lebensgefahr Menschen und

Güter aus dem Feuer gerettet haben; werdet ihr ihnen deshalb beydes anvertrauen?

Jeder Mensch hat nur so viel Verdienst, als er durch Vernunft nach freyer Ueberlegung und nach überdachten Vorsätzen thätig ist. Um zu dieser Vollkommenheit zu gelangen, muß er sich in einem beständigen Zustande der Affectlosigkeit zu erhalten suchen, ohne daß er jedoch dadurch die Stärke seiner Triebfedern vermindert. Dieses geschieht dadurch, daß wir durch die Macht der Grundsätze ein gewisses Phlegma in uns erzeugen, das aber kein Phlegma des Temperaments, sondern eine vorsätzlich erzeugte Gemüthseigenschaft ist, wornach ein wackerer Mann, zwar eben so lebhaft empfindet, als einer, welcher ein Spiel heftiger Affecten ist, aber dabey eine so starke durch mancherley Kämpfe erworbene Ueberlegungskraft besitzt, daß ihn auch die heftigsten Eindrücke nicht aus der Fassung bringen, oder zum übereilten Handeln bestimmen können, wodurch er Kraft behält, während daß ihn das Gefühl foltert, erst ruhig zu überlegen, und dann der vernünftigen Einsicht gemäß zu handeln. Hierin besteht die ächte Apathie

des Weisen, welche die Zartheit der Empfindungen nicht ausschließt, die, obgleich stark genug, alles Ungemach zu ertragen, doch jedermann auch das kleinste Uebel zu ersparen sucht.

Sie ist es, welche den Menschen immer, selbst bey den größten Leiden und Unglücksfällen in guter Laune erhält, und macht, daß er stets zur Fröhlichkeit gestimmt ist, ohne sich doch je der ausschweifenden Freude zu überlassen. Sie ist das stets fröhliche Herz des Weisen, das gleichmüthig ist, also sich weder von der Freude, noch von der Betrübniß einnehmen läßt, ohne doch gleichgültig gegen die Zufälle des Lebens, d. h. stumpfsinnig zu seyn.

C.

Cultur des Begehrungsvermögens.

Die Gefühle hängen mit den Begierden sehr genau zusammen. Denn sie erzeugen sie, indem der Schmerz oder die bloße Vorstellung desselben in der Zukunft, eine Verabscheuung seiner und alles dessen was ihn verursacht, nach

sich zieht, das Vergnügen aber uns bestimmt, den fortdaurenden Zustand desselben oder alles, was es künftig hervorbringen kann, zu begehren. Eine Begierde, welche zur Gewohnheit wird, heißt Neigung, und wenn sie so stark ist, daß sie uns bestimmt, ihr selbst gegen die vernünftige Ueberlegung alle übrigen Begierden aufzuopfern, Leidenschaft.

Die Leidenschaft rührt bald von einem unmittelbar gegenwärtigen heftigen Gefühle her, wo sie denn unüberlegt, erhitzt, und bald vorübergehend ist, und wo sie wegen des hervorstechenden Gefühls auch selbst Affect heißt, bald von Begriffen, welche die Mittel künftiger Gefühle als begehrenswerth vorstellen, welches kalte überlegende Leidenschaften giebt. So ist der Zorn ein Affect. Er ist eine Begierde das Unrecht zu rächen, die von dem Eindrucke den das Unrecht macht, selbst erweckt wird. Verschwindet dieser Eindruck, aber die Begierde sich zu rächen bleibt dennoch, und wird durch die Vorstellung unterhalten, daß der Beleidiger unser Feind sey, der uns doch wieder einmal schaden könnte; so wird der Zorn in Haß und

Rachbegierde verwandelt, welche sich tief in die Seele einwurzeln und bleibende Leidenschaften sind, die uns zum Nachsinnen über die Mittel ihrer Befriedigung antreiben. Eben so ist die Geilheit, welche durch körperliche Gefühle entspringt, Affect, die wollüstige Neigung aber, welche lange Plane zu ihrer Befriedigung ersinnt, kaltblütige Leidenschaft.

Die gemeinschaftliche Quelle aller Begierden ist die Aussicht auf Lust oder Vergnügen, die Quelle aller Verabscheuungen die Aussicht auf Unlust oder Schmerz. Die Natur hat mit allen den Zwecken, nach welchen wir streben sollten, Lust verbunden, also eine Triebfeder dazu selbst in uns gelegt. Aber die freye Vernunft soll diese Triebfedern nicht beliebig wirken lassen, sondern sie in einer solchen Ordnung halten, daß alle Zwecke, welche die Natur beabsichtiget hat, harmonisch erreicht werden, nicht nur in uns, sondern auch in jedem andern. Das Geschäft, welches zur Absicht hat, die Begierden so einzurichten, daß sie den Einsichten der Vernunft nicht nur nicht widerstreben, sondern auch mit Leichtigkeit die für gut erkannten Zwecke befördern,

ist die sittliche Cultivirung des Begehrungsvermögens. Um Anleitung dazu zu geben, müssen wir die Begierden und ihre Zwecke, so wie sie harmonisch neben einander bestehen, und von der Vernunft gebilliget werden, kennen lernen.

Alle Begierden können eingetheilt werden in solche, welche auf die Erhaltung und in solche welche auf die Vervollkommnung der Menschen gehen. Die ersteren erstrecken sich theils auf seine eigne Person, theils auf andere, die letzteren mehr auf unsern eignen als anderer Zustand. Die Triebe, welche auf die Selbsterhaltung gehen, sind die natürliche Liebe zum Leben und die Begierde nach dem was dasselbe erhält, Speise, Trank, Kleidung, Wohnung ꝛc. Das Leben ist die Bedingung alles Genusses und aller Annehmlichkeit. Ohne die natürlichen Bedürfnisse befriedigen zu können, kann das Leben nicht lange bestehen. Aber so wohl das Leben selbst, als die Dinge, welche zu seiner Erhaltung dienen, sind auch Quellen des Vergnügens, und dieses ist die Triebfeder um jene zu begehren.

Die Triebe, welche die Erhaltung der Gattung beabsichtigen, sind der Geschlechtstrieb, die Liebe zu den erzeugten Kindern und das Mitleiden, oder die natürliche Theilnahme an anderer Wohl und Weh, welche mit dem Triebe verknüpft ist, den andern von Leiden zu befreyen. Bey allen drey Trieben ist es ebenfalls das Vergnügen, welches den Menschen antreibt, die Erhaltung anderer zu besorgen. In Ansehung der beyden ersten Triebe ist dieses für sich klar, das Mitleiden ist ein peinlicher Zustand, welchen die Anschauung des Unglücks anderer in uns erregt, von welchem wir uns dadurch zu befreyen suchen, das wir dem Leidenden helfen. Diese Befreyung von einer ausgestandenen Unannehmlichkeit ist aber selbst Vergnügen.

Zur Vervollkommnung unseres Zustandes gehört 1) Freyheit. Denn ohne dieselbe können wir nichts anfangen und keinen beliebigen Gebrauch von unsern Kräften machen, ohne welchen alle Schätze der Welt nichts zu unsrer Glückseligkeit beytragen können. Daher liegt in allen Menschen schon von Natur ein unbezwinglicher,

und

und bey aller Unterdrückung immer wieder auf=wachender Hang zur Freyheit, d. i. zur Unab=hängigkeit von andern in Ansehung dessen, was ihren Willen betrifft. 2) Vermögen, oder ein Inbegriff von Kräften, wodurch wir alles, was unsrer Meynung nach, zu unserem Wohl dient, herbeyschaffen können. Alles, was dem=nach für eine solche Kraft gehalten wird, ist auch ein Gegenstand menschlicher Begierden. Hierzu aber gehören a) die eignen inneren Kräfte des Menschen so wohl die körperlichen als geistigen. Daher eine Begierde dieselben zu erhöhen, oder der Trieb nach eigner Vollkommen=heit, der sehr stark wird, so bald er nur ein=mal durch genaue Kenntniß dessen, was man durch sich selbst ausrichten kann, rege gemacht ist; b) die Kräfte anderer Personen, in einem solchen Verhältnisse gegen uns, daß sie uns nütz=lich werden oder wir sie beliebig gebrauchen kön=nen. Dieses wird erreicht theils dadurch, daß andere eine große Meynung von uns haben. Denn in diesem Falle sind sie von selbst bereit, unsre Zwecke zu befördern, weil sie es für mög=lich halten, von unsrer Verbindung Vortheile zu

ziehen. Daher die Begierde nach Ehre. Denn die Ehre besteht eben in der vortheilhaften Meynung anderer von uns, theils kommen wir zu unserm Zwecke, wenn wir den Willen anderer mit Gewalt zwingen können. Daher die Begierde zu herrschen. c) Aber auch die äusseren Sachen können uns auf tausenderley Art zu unsern Absichten verhelfen, wenn sie nur unsrer Willkühr ausschliessend unterworfen sind. Daher die Begierde nach Eigenthum besonders nach Gelde, als dem Mittel, wodurch man sich alle Sachen, und selbst die Gegenstände der vorhergenannten Begierden leicht verschaffen kann.

Die übrigen Begierden sind nur verschiedene Zweige der obengenannten, die man leicht unter irgend eine dieser Klassen bringen kann. Die allgemeine Triebfeder derselben ist unser eignes Wohlbefinden oder die Lust, welche wir uns von deren Befriedigung versprechen.

Alle diese Begierden sind gut, wenn sie in den Schranken der Vernunft gehalten werden. Diese aber sind: daß sie der Freyheit des Subjects keinen Abbruch thun, sondern dieses

immer Gewalt genug behalte, der Einsicht der bloßen Vernunft zu folgen, daß die eine nie auf Kosten der vernünftigen Zwecke der übrigen befriedigt werde, daß also jede mit allen übrigen zusammenstimme, und daß sie eben so wenig der Freyheit und den durch Vernunft gemäßigten Neigungen anderer schade.

Um das Begehrungsvermögen so zu vervollkommnen, daß es von selbst zu diesem Zwecke hinwirken hilft, dienen folgende Maximen, deren Befolgung daher die Pflicht gebietet:

1. „Laß keine deiner willkührlichen „sinnlichen Neigungen so stark werden, daß sie „dich bestimmen kann, wider die übrigen Neigungen und wider die Vernunftbegriffe, welche „Pflichten vorstellen, zu handeln.“ Komme also den anwachsenden Neigungen bey Zeiten entgegen, dadurch daß du ihnen mit Fleiß die öftere Befriedigung, welche sie zu Leidenschaften machen könnte, versagst. Die Gewalt der Begierden kann am besten erforscht werden, wo ein vernünftiger Zweck fodert, daß ihnen Abbruch geschehe. Fodert das Glück deiner Kinder, das Wohl deiner Freunde ꝛc. daß du der

Bequemlichkeit entsagest, daß du das Weintrinken aufgiebst, daß du deinem Hausstand einschränkest, und du thust es nicht; so wisse, daß deine Neigungen zur Bequemlichkeit, zum Wohlleben, zum Luxus schon in verderbliche Leidenschaften übergegangen sind.

2. „Erhalte unter deinen Neigungen so viel „als möglich immer ein Gleichgewicht, und laß „nicht zu, daß irgend eine zu einer alle übrige „beherrschenden Leidenschaft werde.“ Die Herrschaft über die Begierden wird dir ungemein erleichtert werden, wenn du die eine, welche mit der Vernunft übereinstimmt, der andern, welche ihr widerstreitet, entgegen setzen kannst. Meliſſus hat Lust ein Kapital zu behalten, das ihm sein verstorbener Freund anvertrauet hat, und von welchem Niemand etwas weiß. Zwar weiß er, daß dieses der Pflicht widerspricht, aber diese bloße Idee würde nicht hinreichen, die Anwandelung der unedeln Richtung seiner Begierde zu unterdrücken, wenn er nicht zugleich die Ehrbegierde und die Liebe zum Recht auf jene Ideen gelenkt, und sie durch dieselben verstärkt hätte. Jetzt erregt seine Lust den lebhaftesten Abscheu vor sich

selbst, und der Gedanke der Habsucht wird mit Unwillen zurück gewiesen. Melissus verdankt diese Vollkommenheit seines Willens blos sich selbst.

3) „Suche alle deine Begierden zu ver„ständigen Begierden zu machen, d. h. zu „solchen, die nicht so wohl auf das damit ver„bundene Vergnügen als vielmehr auf die Zwecke „gehen, welche nach der Vernunft durch sie er„reicht werden sollen.“ Denn die deutlichen und lebhaften Begriffe von den Zwecken werden sodann selbst Mittel die Begierden zu mäßigen und in Schranken zu halten. Schon die Betrachtung über die vernünftige Absicht einer aufwallenden Begierde benimmt derselben einen Theil ihrer Hitze.

Jedem Affecte, jeder Leidenschaft liegt etwas Gutes zum Grunde, die Anlage dazu beruhet auf Weisheit. Suche dieses Gute, diese Weisheit auf, und schränke deine Begierden durch die lebhafte und bestimmte Erkenntniß davon ein. Ein Mensch, welcher ernstlich überdacht hat, daß das körperliche Vergnügen nur ein innerer Antrieb seyn soll, das Leben, die Gesundheit und

das Geschlecht zu erhalten, wird zwar immer noch das Vergnügen auch um sein selbst Willen begehrungswerth finden, aber doch Gründe genug in sich haben, auf dasselbe Verzicht zu thun, so bald es sich mit diesen Zwecken nicht verträgt. Wer zugleich überzeugt worden ist, daß Leben, Gesundheit, Ehre, Vermögen und selbst innere Geistesvollkommenheiten doch nur in so weit einen Werth haben, als sie auf eine sittliche Art erworben und zu moralisch guten Zwekken gebraucht werden, wird eine Menge vernünftiger Gründe vorräthig haben, um alle diese Güter aufzuopfern, so bald sich deren Erwerbung, Erhaltung oder Vermehrung nicht mit dem moralischen Endzwecke verträgt. Durch diese Ideen und durch die willkührliche Richtung unseres Willens auf deren Gegenstände, werden wir also unsre sinnlichen Begierden einschränken, und uns die vollkommne Herrschaft über sie sichern. Dem Triebe nach Freyheit werden wir seinen Gegenstand durch die Vernunft bestimmen, wodurch die unbegrenzte Begierde nach zügelloser Freyheit, welche die Freyheit anderer zu vernichten strebt, in eine vernünftige Neigung nach ge-

setzlicher Freyheit verwandelt wird, mit welcher die Freyheit aller übrigen zusammenstimmt, und wodurch jede gesetzwidrige Freyheit ein Gegenstand des lebhaftesten Abscheues wird. Den Trieb nach Ehre werden wir durch vernünftige Ueberlegungen auf solche Gegenstände lenken, welche theils selbst Pflichten sind, theils doch leicht Mittel der Tugend werden können; wir werden den Begriff der Ehre nur auf den Beyfall der Tugendhaften einschränken, und auf diesen allein einen Werth setzen. Einen Beyfall, welcher nach schlechten Principien ertheilt wird, werden wir nicht mehr wünschen. Die Liebe zum Eigenthum wird die Betrachtung des Zwecks alles Besitzes der irdischen Güter und des wahren Werthes derselben mäßigen, und so wird die Vernunft diesen an sich sehr nützlichen Trieb nie zur Habsucht werden lassen.

Wir werden es auf diese Weise dahin bringen können, daß unsre Begierden gänzlich der Vernunft gehorchen, ja daß sie gar nicht einmal erwachen, wenn ihrer Befriedigung die Vorstellung eines sittlichen Zweckes entgegen stehet, und wenn sie ja erwachen; so wird doch der morali-

sche Abscheu, der ihnen entgegen wirkt, sie nie in Handlung übergehen lassen.

Zu diesem Behuf müssen wir besonders frühzeitig solchen Affecten und Leidenschaften gleich bey ihrem Anfange entgegen arbeiten, die nach der Erfahrung schnell wachsen und den Menschen leicht auffer sich setzen und ihn aller Selbstmacht berauben. Dergleichen ist Furcht, besonders vor dem Tode, vor ungerechter Schande und Verachtung, vor körperlichen Schmerz, der Jähzorn, die Gewinnsucht ꝛc.

Da äußere Reitze und Vorstellungen der Phantasie einen sehr großen Einfluß auf die Erweckung und Stärkung sinnlicher Begierden haben; so wird es zur innern Cultur unseres Gemüths sehr nützlich seyn, wenn wir es uns zum Gesetze machen, diese so zu ordnen, daß sie den tugendhaften Willen begünstigen. Wir werden aber diesen Zweck um so leichter erreichen; 1) wenn wir der Vorstellung dessen, was böse ist, nie mit Wohlgefallen nachhängen, wenn wir das Misfallen an einer solchen Lust so lebhaft in uns machen, daß es die Lust sogleich aufhebt. 2) Wenn wir uns die Annehmlichkeit des Lasters

nie zu lebhaft und reitzend darstellen, und überhaupt alle Gelegenheit vermeiden, wo unsre sinnlichen Begierden leicht zu heftig gereitzt werden könnten. Wir müssen das Laster mehr durch allgemeine Begriffe denken, als lebhafte Anschauungen von der Annehmlichkeit desselben uns verschaffen. Das Bild der Tugend aber lebhaft in uns zu unterhalten, kann von sehr großen Nutzen seyn. 3) Siehe zu, daß du auch einen sinnlichen Abscheu vor dem Laster in dir hervorbringest, und stelle dir es zu diesem Behuf öfter von seiner unangenehmen Seite vor, und denke alle schädliche Verhältnisse durch, in welche der Mensch dadurch leicht gerathen kann. Dergleichen sind, daß der ganze Mensch von seiner wahren Bestimmung dadurch abgebracht werde, daß er bey ernsthaftem Nachdenken sich doch selbst verachten müsse, daß Ein Laster immer mehrere nach sich ziehe, daß man sich immer unfähiger zur Besserung mache, je länger man lasterhaft ist, daß man dadurch ein Sklav der Affecten und Leidenschaften werde, und seine Glückseligkeit und Bestimmung an äussere Dinge hänge, die am wenigsten in unsrer Gewalt sind, daß laster-

hafte Begierden auch schon in der Welt fast allemal unglücklich machen, wo nicht äußerlich, doch (denjenigen welcher die moralische Natur nicht ganz unterdrückt hat,) innerlich, daß es den Menschen bey andern verhaßt mache, und ihm alles Vertrauen, so wie alle wahre Achtung entziehe, daß dem Lasterhaften im Unglück nichts als Verzweiflung übrig bleibe, da der Tugendhafte durch die Stärke sittlicher Ideen sich über jedes Unglück erheben kann. Alle diese Betrachtungen, wenn sie nur an ein Herz gebracht werden, in welchem nicht aller Saame der Tugend erloschen ist, werden trefliche Waffen seyn, die Begierden in Schranken zu halten, das Auflodern der Affecten zu hindern, und die Macht der Leidenschaften zu schwächen, und so unsre Natur immer mehr und mehr zu vervollkommnen.

B.

Körperliche Vervollkommnung.

Unser Körper ist das Instrument der Seele, durch ihn müssen wir alle unsre guten Absichten ausführen. So ernstlich uns nun an den letzte-

ren etwas liegt; so sehr müssen wir uns auch den Grundsatz zur Pflicht machen; unserm Körper alle diejenigen Vollkommenheiten möglichst zu verschaffen, welche ihn zur Ausübung der Tugend am geschicktesten machen.

Da wir nun eine Anlage in ihm bemerken, in allen Zonen und Klima's auszuhalten, und bis auf einen gewissen Grad in allen Elementen zu bestehen, uns aber außerordentlich viel daran gelegen seyn muß, daß wir unter so vielen Umständen als möglich, bey jeder Art der Witterung, zu aller Zeit, und an allen Arten geschickt sind das zu thun, was gut ist: so werden wir vorzüglich auf Entwickelung dieser Anlage Bedacht nehmen müssen, welches durch allmählige Gewöhnung an alles das, was den Körper abhärtet und die Weichlichkeit verhindert, geschieht. Suche also deinen Körper stark und hart gegen allerley Zufälle die ihn treffen können, zu machen.

Aber jedermann weiß, daß auch viele Geschicklichkeiten des Körpers durch Uebung und Mühe erworben werden können, wodurch einerseits die Gefahren des Leibes und Lebens

vermindert, und andererseits eine Menge Handlungen vorgenommen werden können, die uns und andern vortheilhaft sind. Erwirb dir also körperliche Geschicklichkeiten, theils die allgemeinen, welche zur Erreichung der Zwecke jedes Menschen gut sind, theils die besonderen, welche dir in deiner Lebensart, Kunst oder Gewerbe vorzüglich nützlich seyn können. Denn je mehrere gute Zwecke du ausführen kannst, je schneller je geschickter du deine Gedanken zu realisiren vermagst, in je mehreren Stücken dir deine Gliedmaaßen gehorsam seyn müssen, desto vollkommner bist du und desto sicherer, und desto mehr kannst du von dem thun, was du als gut erkennest.

C.

Vervollkommnung seiner äußeren Verhältnisse.

Alles ist für den Menschen in moralischer Hinsicht wichtig, wodurch er Gutes thun und Böses verhindern kann. Daher kann es ihm nicht gleichgültig seyn, was er für einen Einfluß auf andere Personen und auf andere Sachen ha-

ben kann. In der Verbindung derselben beste-
hen seine äußeren Verhältnisse. Denn der Mensch
vermag wenig durch eigne unmittelbare Kräfte;
das mehrste muß er durch den Beystand anderer
darch Hülfe der Thiere und vermittelst anderer
Sachen verrichten. Die Pflicht unsrer Selbst-
vervollkommnung fodert daher, alle diese Ver-
hältnisse für unsre moralische Wirksamkeit so vor-
theilhaft einzurichten, als nur immer mög-
lich ist.

Gegen andere Menschen liegen uns Verbind-
lichkeiten ob, die wir um ihrer selbst willen be-
obachten müssen, und wovon weiter unten wird
geredet werden. Aber wir haben es auch in un-
serer Gewalt, dazu etwas beyzutragen, daß wir
mit andern Personen in eine solche Lage kommen,
daß sie Mittel der Beförderung unsrer sittlichen
Absichten werden, und ein solches Verhältniß
so viel an uns ist, hervorzubringen, erfodert die
Pflicht der Selbstvervollkommnung.

Die Hauptmaxime hierbey ist, daß wir an-
dere durch alle erlaubte Mittel geneigt zu machen
suchen, unsre Absichten befördern zu helfen, da-
mit wir mit ihrer Hülfe desto mehr Gutes thun

können. Hierzu werden uns Menschenkenntniß und Lebensklugheit die treflichsten Dienste leisten. Beyde sind also, so fern sie blos zur Ausführung des Guten gebraucht werden, sehr hochzuschätzende Güter. Es gibt insonderheit zwey Eigenschaften, wodurch die Menschen geneigt gemacht werden, anderen zu dienen. Diese sind Liebe und Vertrauen. Denn jene treibt die Menschen zur uneigennützigen Dienstfertigkeit gegen die geliebte Person an, und dieses macht, daß man uns gern dient, weil man uns fähig hält wichtige Gegendienste zu leisten. Es muß uns also daran gelegen seyn, uns die Liebe und das Vertrauen anderer zu erwerben.

Man kann nicht von allen Menschen, mit welchen man umgeht, geliebt werden. Denn die Liebe ist überhaupt ein Verhältniß, welches sich auf genaue Bekanntschaft gründet, und nur unter wenigen statt findet. Aber man kann sehr viel durch seine Aufführung dazu beytragen, daß uns Niemand hasse, und da der Haß anderer die Wirkung unsrer besten Handlungen vernichten kann; so sind wir es uns um unsrer selbst willen

schuldig, alles was nicht die Pflicht ausdrücklich fodert, zu vermeiden, was uns verhaßt machen könnte. Wir haben es ferner in unsrer Gewalt, viele liebenswürdige Eigenschaften zu erwerben, die sich mit der Tugend vertragen; die mehresten davon sind selbst eine Folge der wahren tugendhaften Gesinnung, als: Zugänglichkeit, Höflichkeit, Sanftmuth, Gefälligkeit, Bescheidenheit, freundliches Wesen ꝛc. Diese Aussenwerke der Tugend, welche Liebe erwerben und selbst der Moralität eine liebenswürdige Gestalt geben, gehören also zur sittlichen Vollkommenheit und dürfen uns, auch um unsrer selbst willen nichts weniger als gleichgültig seyn, da sie uns die Zuneigung der Personen erwerben, mit welchen wir umgehen, wodurch unser Vermögen Gutes zu thun so außerordentlich vermehrt wird. Wer von keinem Menschen geliebt wird, kann sicher seyn, daß er jene Eigenschaft nicht besitze.

Vertrauen erwirbt uns theils der Ruf unserer Rechtschaffenheit, theils der Ruf unsrer Klugheit und Geschicklichkeit. Jedermann mag gern Geschäfte mit ehrlichen Leuten haben. Man

bedarf bey ihnen nicht der Hälfte von den Formen und Cautelen, welche gegen Leute nöthig sind, gegen welche man argwöhnisch ist. Aber wenn wir jemanden nur für ehrlich halten; so mögen wir uns doch nicht mit ihm in Angelegenheiten einlassen, zu deren glücklicher Beendigung Verstand, Gegenwart des Geistes, Menschenkenntniß und Klugheit gehört. Wir werden also anderer Vertrauen noch mehr gewinnen, wenn wir diese Vollkommenheiten mit der Redlichkeit in uns vereiniget haben. Also auch um andere Menschen zu unsern vernünftigen Absichten gehörig brauchen zu können, müssen wir unsern Verstand immer mehr cultiviren, so wohl überhaupt die Kunst mit andern gut umzugehen lernen, als auch insbesondere uns auf irgend ein nützliches Gewerbe mit Fleiß legen, und uns darin insonderheit vervollkommnen; denn dadurch werden andere um so bereitwilliger seyn, uns ihre Dienste und Geschicklichkeiten dafür zu vertauschen, und wir werden dadurch unser Vermögen ganz außerordentlich erweitern.

Da nicht jeder Mensch alle Geschicklichkeiten und alle Künste in sich vereinigen kann; so muß

die

die Klugheit ihn die Wahl unter mehreren möglichen Lebensarten und Ständen treffen lassen, und die Moral gebietet nur dahin zu sehen, daß er ein nützliches und ehrbares, d. h. ein solches Gewerbe erwähle, das weder selbst einen unmoralischen Zweck hat, noch leicht zu Unsittlichkeiten verführt, noch sonst unnütz oder wohl gar schädlich für die menschliche Gesellschaft ist.

Da ferner ein Mensch nicht Allen alles seyn kann, da jeder sich nach dem Maaße seiner Kräfte auf eine gewisse Sphäre in seiner Thätigkeit einschränken muß, und er um so sicherer und besser seine Zwecke erreichen kann, je mehr er die Menschen kennt, mit welchen er handelt und je mehr er ihnen bekannt ist; so folgt, daß ein jeder sich einen gewissen, seinen Kräften angemessenen Wirkungskreis erwählen müsse, mit welchem er ganz vertraut ist, und wo er ganz vorzüglich seine Thätigkeit und Nützlichkeit beweiset. Dieser schaft uns täglich Gelegenheit, Gutes zu thun, und wir werden dieses um so mehr können, je länger wir darin bleiben, und je weniger wir ihn verwechseln. Daher muß man auch um seiner moralischen Thätigkeit willen,

seine Lage nicht allzuwillkührlich oder ohne dringende Noth und hinreichende Vernunftgründe verändern.

Endlich muß uns auch jedes menschliche Verhältniß werth und lieb seyn, das unsre und anderer Rechte sichert, und die Hindernisse aus dem Wege räumt, welche unsrer freyen Wirksamkeit entgegen stehen könnten. Woran muß uns also wohl mehr, auch in moralischer Hinsicht gelegen seyn, als die bürgerliche Gesellschaft und das Band, welches sie zusammenhält, den Staat zu gründen, zu erhalten, und so viel es von unsrer Seite durch erlaubte Mittel geschehen kann, immer mehr und mehr zu vervollkommnen? Denn indem wir dadurch dem menschlichen Geschlechte überhaupt ein großes Gut sichern, verschaffen wir uns zugleich die größten Vortheile, indem dadurch auch unsre moralische Thätigkeit einen ungehindertem Spielraum gewinnt, und tausenderley gute Absichten ausführen kann, welche ohne eine zweckmäßige bürgerliche Verfassung unmöglich seyn würden. Es ist also jeder Mensch auch um sein selbst Willen verpflichter, zur Erhaltung und Vervoll-

kommnung der Staatsverfassung das Seinige beyzutragen. Es muß uns aber auch nicht gleichgültig seyn, ob andere Leute wissen, daß wir gute Eigenschaften besitzen oder nicht. Denn die größten Vollkommenheiten in dem Menschen bleiben größtentheils unnütz, wenn andere sie nicht gebrauchen wollen. Mit den größten Gaben und Vorzügen kann der Mensch wenig ausrichten, wenn andere sich nicht mit ihm zu gleichen Absichten vereinigen. Sie thun dieses aber am liebsten mit denen, von welchen sie eine gute Meinung haben. Wir haben uns also ein großes Vermögen erworben, wenn es uns gelungen ist, die Achtung und das Zutrauen anderer zu gewinnen. · Ehre und Ansehen oder die vortheilhafte Meinung anderer von uns, ist gewissermaaßen ein Depot von Kräften, die eben so gut in unsrer Gewalt sind, als wenn sie uns unmittelbar gehörten. Aber es giebt kein anderes erlaubtes Mittel, sich Ehre und Ansehen zu verschaffen, als daß man beydes wirklich verdiene, daß man die Eigenschaften sich wirklich erwerbe, die uns bey andern wahre Ehre bringen. Aus falscher Ehre kann einem tugendhaften Menschen

nichts gelegen seyn, und Künste zu gebrauchen, um sich in Ansehen zu setzen und andere vortheilhaft für uns zu stimmen, ist ein Mittel der Eitelkeit, das nicht nur gemeiniglich seinen Zweck verfehlt, sondern auch an sich schlecht und verächtlich ist. In Ansehung des Erwerbs der Ehre hat also der Mensch nur seine Pflicht zu thun, die Folgen davon werden sich schon von selbst finden, im übrigen aber alles zu vermeiden, was leicht Veranlassung geben könnte, ein nachtheiliges Urtheil über ihn zu fällen, wenn die Vernunft nicht aus wichtigen Gründen ein entgegengesetztes Verfahren verlangt. Denn es kann viele Fälle geben, wo das vernünftigste Betragen einen schlechten äußeren Schein hat, da wir nicht allemal die Gründe unseres Handelns bekannt machen können. Die innere eigne Einsicht der Wahrheit muß uns aber mehr werth seyn, als aller andern Urtheile, welche die innern Gründe unserer Handlungen nicht kennen, und überhaupt kann das Urtheil anderer nur in sofern ein Bestimmungsgrund für uns seyn, als es mit unserm eignen und mit der Wahrheit selbst zusammenstimmt. Und wenn wir daher auf die

Urtheile anderer Rücksicht nehmen, ohne von ihrer Wahrheit überzeugt zu seyn; so darf dieses doch nur in gleichgültigen Dingen geschehen, wo die äußere Meinung, wenn sie auch falsch ist, uns mehr werth seyn muß, weil sie doch zu irgend einem guten Zwecke dienen kann, als eine gleichgültige Handlung, wovon wir gar keinen moralischen Gebrauch entdecken. Denn es ist hier nicht das Urtheil anderer, welches mich bestimmt, sondern nur der Umstand, daß ich mich nicht ohne Noth bey ihnen in Mißcredit setzen will. Ich werde mich also in Sachen des hergebrachten, obgleich ganz willkührlichen, aber doch nicht unsittlichen Wohlstandes, der Kleidung, der Besuche und andern dergleichen Dingen nach dem Urtheile anderer richten, wo ich nicht triftige Vernunftgründe finde, davon abzuweichen. Aber um der Ehre willen ein hohes Spiel mitzumachen, das unsern Vermögensumständen nachtheilig werden kann, sich in ein Duell einzulassen, das ein sträflicher Angriff auf Leib und Leben ist, und so wohl der Pflicht gegen uns, als der Pflicht gegen andere zuwider ist, kann nie gebilliget werden, da hier die fremden Urtheile,

der Sittlichkeit widersprechende Vorurtheile sind.

Aber nicht blos Menschen, auch andere Dinge können sehr viel zur Vermehrung unsrer Kräfte beytragen, und also unsern Verstand vervollkommnen helfen; daher fodert die Selbstpflicht, daß wir es uns zum Grundsatze machen, sie in eine solche Lage gegen uns zu bringen und sie so zu behandeln, wie es für unsre sittliche Wirksamkeit am vortheilhaftesten ist. Nun lehrt die Erfahrung, daß sowohl das Wohlbefinden, als auch die ganze Existenz des Menschen gar sehr von den äußeren Dingen abhängig ist, beides sind aber in moralischer Hinsicht sehr wichtige Güter, da unsre leibliche Existenz die Bedingung ist, ohne welche wir gar nicht handeln können, und das Wohlbefinden nicht blos das wichtigste physische Gut ausmacht, sondern auch eine Menge Hinderniße des Guten hebt, und die Mittel dazu uns in den Stand setzen, auch andere glücklich zu machen. Die Selbstpflicht fodert daher, daß wir nicht blos für die Nothwendigkeiten des Lebens, d. h. für den Besitz solcher Dinge, von welchem die Erhaltung

und die Gesundheit abhängt, sondern auch für die Bequemlichkeiten sorgen, d. i. für den Besitz solcher Dinge, von welchen die Annehmlichkeit des Lebens abhängig ist.

Unterdessen wollen wir doch weder die Bedürfnisse der Nothwendigkeit nach der Bequemlichkeit willkührlich vermehren, sondern es bey denen lassen, welche die Natur dazu gemacht hat, damit wir die Mittel dazu desto mehr für andere gebrauchen können. Denn daß wir überflüssige Bedürfnisse in uns verursachen und befriedigen, ist der Vernunft nicht gemäß, weil wir dadurch offenbar unser Vermögen Gutes zu thun, einschränken, indem eine Menge willkührlicher Neigungen einen großen Aufwand von Kräften zu ihrer Befriedigung verlangen, welche die Vernunft gar nicht für nothwendig hält. Laßt uns also für uns selbst so viel unter die entbehrlichen und gleichgültigen Dinge rechnen als immer möglich, und diesen Zustand selbst im größten Wohlstande beybehalten. Wir werden um so vollkommner seyn, jemehr wir Mittel des Wohllebens haben und je weniger wir sie für uns nothwendig finden. Dennoch

wollen wir uns um alle Tugenden eifrigst bemühen, wodurch wir unser Eigenthum und Vermögen auf eine rechtmäßige Weise erweitern können. Denn wir gelangen dadurch zu Mitteln, Gutes zu thun, wobey es sich von selbst versteht, daß wir auch wirklich Gebrauch davon machen sollen, so bald sich die Gelegenheit dazu findet.

Fünfter Abschnitt.

Von den Selbstpflichten in Ansehung unsrer eigenen Glückseligkeit.

Niemand wird sagen, daß er blos aus Pflicht wünsche glücklich zu seyn. Denn jedermann hat ein natürliches Verlangen nach Glückseligkeit, und hierin die mächtigste Triebfeder das zu thun, wovon er glaubt, daß es ihn glücklich machen, oder Unglück von ihm abwenden werde. Niemand kann behaupten, daß der Mensch deshalb tugendhaft sey, weil er bemüht ist, sich glücklich zu machen. Denn dieses Geschäft treibt jeder nach seiner Meinung, der Beste wie der Schlimmste. Aber die Vernunft

muß diesen natürlichen Trieb nach Wohlseyn billigen, und folglich auch alle Handlungen erlauben, welche auf Befriedigung desselben abzielen, wenn sie nur den Gesetzen der Tugend nicht widerstreiten.

Die Glückseligkeit ist zwar ein durch die Natur des Menschen selbst nothwendig gemachter Zweck, aber die Vernunft ordnet ihn doch der Tugend unter, und die Pflicht gebietet uns, ihn unter keiner andern Bedingung zu wollen, als in wiefern er entweder selbst eine Folge der tugendhaften Gesinnung ist, oder sich doch mit derselben verträgt.

Was daher auch die Erfahrung über die Mittel sich glücklich zu machen, und sein Wohlbefinden zu befördern lehren mag; so gebietet doch die Vernunft, von denselben keinen Gebrauch zu machen, als in wiefern sie 1) selbst keine pflichtwidrigen Handlungen erfodern; 2) die Art des Wohlbefindens der Sittlichkeit zuträglich ist, oder 3) ihr doch wenigstens keinen Abbruch thun. Denn die Glückseligkeit muß mit der Tugend vereiniget seyn, wenn sie ein wünschenswürdiges Gut für die Vernunft seyn soll. Eine solche

Vereinigung aber läßt sich nicht anders denken, als wenn alle Mittel zur Glückseligkeit zu gelangen, und alle Arten des Wohlbefindens der Tugend untergeordnet werden. Um zu wissen, ob eine Handlung gut sey, darf man nicht zuerst fragen: macht sie uns glücklich, sondern stimmt sie auch mit dem Sittengesetze überein? — Nur die Glückseligkeit in Vereinigung mit der Tugend, muß das höchste wünschenswerthe Gut der Menschen seyn.

Unsre eigne Glückseligkeit wird daher zwar nicht unmittelbar ein Gegenstand der Selbstpflicht werden, weil schon ein natürliches nothwendiges Verlangen darnach da ist, aber doch mittelbar, daß wir nemlich nur eine solche Glückseligkeit suchen, welche theils selbst ein Mittel ist, uns moralisch zu vervollkommnen, theils der moralischen Vollkommenheit nicht widerstreitet.

Hier lehrt nun die Erfahrung erstlich, daß es eine gewisse Art des Wohlbefindens giebt, wo der Mensch am geschicktesten ist seine Pflichten zu überdenken und zu erfüllen. Dieses ist die Zufriedenheit oder der Zustand, in welchem man keine starken unbefriedigten Begierden em-

pfindet. Es wird also Pflicht seyn, diesen Zustand in sich zu erhalten zu suchen; zweytens, daß es viele Arten der Lust giebt, welche theils aus der Tugend selbst, theils aus der Thätigkeit der Kräfte entspringen, welche auf die sittliche Cultur den größten Einfluß haben. Die Pflicht wird also fodern, diesen Arten der Vergnügungen den Vorzug vor den übrigen zu ertheilen: drittens, daß es manche Vergnügungen giebt, welche entweder geradezu unsittlich sind, oder doch der moralischen Gesinnung leicht Abbruch thun, und den Geschmack an edleren Vergnügen unterdrücken. In Ansehung dieser wird also die Vernunft viele Vorsicht und Behutsamkeit erfodern.

Hieraus ist also sichtbar, daß es uns auch in moralischer Hinsicht nicht gleichgültig seyn kann, die Mittel der Glückseligkeit und die verschiedenen Arten der letzteren gehörig kennen zu lernen, um eine solche Wahl zu treffen, welche sich mit unserer Bestimmung am besten verträgt.

Ueberhaupt genommen, ist der Genuß des Vergnügens jeder Art an sich betrachtet, un-

schuldig und moralisch gleichgültig. Es kommt dabey alles auf die Grundsätze an, wornach es begehrt und genossen wird. Daher ist es Pflicht, eine solche Fertigkeit in sich hervorzubringen, wodurch man geneigt wird, alle seine Begierden nur unter der Einschränkung zu befriedigen, daß es nach dem Sittengesetze geschehen kann. Denn die Erfahrung lehrt, daß der Mensch auf die Bestimmung, Hervorbringung und Lenkung seiner Neigungen, deren harmonische Befriedigung eben die Glückseligkeit ausmacht, einen großen Einfluß haben kann. Es wird also die Wahl der Bestandtheile unserer Glückseligkeit großentheils von uns abhängen, und in dieser Wahl ist es Pflicht, uns in sittlicher Hinsicht nach folgenden Betrachtungen zu bestimmen:

1. Dasjenige Vergnügen, welches die Erfüllung der Pflicht selbst hervorbringt, ist unter allen das edelste und erhabenste. Es vermehrt die Liebe zur Tugend, und bringt die Sinnlichkeit mit den Foderungen der Vernunft in Harmonie, indem es uns die Tugend zum Bedürfnisse, und uns durch die Neigung sein Glück in Ausübung der Pflicht zu suchen, zu den liebenswürdigsten

Menschen macht. Die Tugend aber verliehrt dadurch nichts von ihrem Werthe, daß sie uns glücklich macht, wie einige wunderliche Köpfe die Meinung großer Männer ausgelegt haben. Denn die Lust ist ja nicht der Grund, weshalb wir tugendhaft sind, sondern wir bringen um der Tugend willen diejenige Art des Vergnügens, und diejenige Neigung in uns hervor, welche sich mit ihr am besten verträgt. Daß wir also diese Art von Neigung, und diesen Bestandtheil der Glückseligkeit wählen, welcher uns zugleich unsre sittliche Thätigkeit erleichtert, muß selbst für verdienstlich geachtet werden, und dieses ist der Grund, weshalb wir den Menschen, der sich diese Art von Glückseligkeit zu verschaffen weiß, um desto höher achten, nicht weil er genießt, sondern weil er auf eine tugendhafte Art genießt.

2. Alles Vergnügen hat um einen so höheren Werth, ist also um so edler, je ähnlicher es dem eben erwähnten moralischen Vergnügen ist, je leichter es dasselbe erwecken, und mit ihm vereiniget werden kann. Daher haben alle Vergnügungen in der moralischen Ordnung einen

höheren Werth, die von den selbstthätigen Kräften abhängen, die aus dem Nachdenken über allgemeine Wahrheiten, aus der Vorstellung schöner und edler Formen, aus der Betrachtung der nützlichen und weisen Einrichtungen der Natur und endlich aus den geselligen Neigungen entstehen, als die Vergnügungen, wobey sich der Mensch blos leidend verhält, die blos aus der Veränderung seiner Organe entspringen, und blos eigennützig sind.

Die erstere Art der Gefühle sind eben so viele Triebfedern, sich selbst zu veredeln, den Verstand und die Vernunft zu üben, Kräfte, welche mit der Freyheit am engsten verknüpft sind, und von deren Cultur die Entwickelung der moralischen Anlagen in dem Menschen vorzüglich abhängt; die Gefühle, welche aus den geselligen Neigungen entspringen, sind aber eben so viele Antriebe unsre Pflichten gegen andere zu erfüllen, und diese Art der Vergnügungen schickt sich also vortreflich für moralische Wesen. Es kömmt dazu, daß diese Gefühle von Natur sanft sind, und nicht leicht in Affecten ausarten, oder denjenigen Grad von Stärke erreichen, welcher der

Ueberlegung oder der Besonnenheit Abbruch thut, daß alle Menschen, ohne daß der Geniessende dabey etwas einbüßt, daran Theil nehmen und mit genießen können, ja daß dieses Mitgefühl selbst den eignen Genuß erhöhet. Denn nie sind wir so mit uns selbst zufrieden, als wenn es andere mit uns sind, nie empfinden wir die Freude über die Schönheiten der Natur so stark, als wenn sich andere zugleich mit uns freuen, und was vermehrt das häusliche Vergnügen und alle Arten der gesellschaftlichen Lust mehr, als die Theilnahme derer, die mit uns durch die Bande der Liebe, der Freundschaft u. s. w. verbunden sind? Endlich sind diese Gefühle selbst Ursachen, weshalb diejenige Art der Vergnügungen in uns gar nicht herrschend werden können, welche, wenn sie jene unterdrückten oder ausschließend begehrt würden, der sittlichen Cultur zuwider sind.

Die Vergnügen der gröberen Sinne, die aus sinnlichen Eindrücken oder aus dem Spiel der Organe entstehen, dergleichen uns das Essen und Trinken, die Befriedigung des Geschlechtstriebes oder körperliche Bewegung ꝛc. gewährt,

hat den allerkleinsten sittlichen Werth. Denn sie cultiviren den Menschen nicht, da sie ohne Begriffe genossen werden können, also ganz thierisch sind, und doch, wenn man sich ihnen ergiebt, leicht heftige Leidenschaften nach sich ziehen, die allemal für den sittlichen Zustand des Menschen gefährlich sind. Die Vernunft erlaubt den Genuß dieser Art der Vergnügungen, aber sie setzt kein Verdienst darin; sie dürfen also nur in soweit genossen werden, als die Tugend weder unmittelbar selbst noch mittelbar in ihren Anlagen dabey leidet, und sie zur Beförderung nützlicher Zwecke nothwendig sind, oder doch ihnen nicht widersprechen. Die Strenge der Moral verbietet den Menschen nicht, einen Theil seiner Glückseligkeit auch in wohlschmeckende Speisen und Getränke, in Jagd, Spiel, körperliche Wollust u. s. w. zu setzen, nur soll er darüber das nicht versäumen, was die Pflicht von ihm fodert, sondern selbst jene Vergnügungen nur als Stärkungsmittel seiner sittlichen Thätigkeit gebrauchen.

Das Vergnügen, welches aus der Befriedigung der selbstsüchtigen Triebe entspringt, der-

gleis

gleichen die Eigenliebe, die Eitelkeit, Ehrgeiz, Rachsucht, Habsucht u. s. w. entspringt, muß ein sittlicher Mensch ebenfalls nicht als einen Bestandtheil seiner Glückseligkeit aufnehmen wollen. Denn es thut unsrer moralischen Vollkommenheit offenbar einen großen Abbruch, indem es Begierden und Leidenschaften in uns verstärkt, welche nicht in uns aufkommen zu lassen, die Pflicht gebietet.

Wir werden also verpflichtet seyn, unsre Glückseligkeit mehr aus solchen Vergnügungen zusammen zu setzen, die von der Selbstthätigkeit und unsern eignen inneren Kräften abhängen, welche die ruhige Betrachtung und die Ueberlegung der Vernunft eher verstärken als sie unterdrücken. Denn ein solcher Zustand schickt sich für ein Wesen, das seine Freyheit erhalten will, am besten. Und da die Erfahrung lehrt, daß der Mensch nicht so wohl alsdann glücklich ist, wenn starke Gemüthsbewegungen in ihm rege sind, und die mit ihnen verknüpften rauschenden Vergnügungen abwechseln, als vielmehr, wenn er eine gewisse Ruhe in seiner Seele, die mit einer stillen Zufriedenheit verknüpft ist, und

auf alle Fälle der letztere Zustand der Moralität günstiger ist, als das rauschende Wohlleben, wenn dieses auch ewig dauerte; so wird die Vernunft fodern, mehr nach dem Zustande der ruhigen und leidenschaftlosen Zufriedenheit, als nach einem rauschenden Wohlleben zu streben, gesetzt es bliebe auch unausgemacht, ob das letztere mehr Genuß, als das erstere gewähre. Denn uns muß doch zuletzt an unsrer sittlichen Vollkommenheit mehr liegen, als an einem derselben widerstreitenden Genusse. Man lese hier nach, was oben von der Cultur der Gefühle gesagt worden ist.

Sechster Abschnitt.

Von den Selbstpflichten in Ansehung der äusseren Gegenstände.

Wir können unsre Würde als moralische Wesen nicht anders behaupten, als wenn wir alle Dinge, mit welchen wir in Verbindung kommen, nach den Absichten behandeln, welche die Vernunft darin entdeckt. Denn der End-

zweck, wozu ein Ding da ist, bestimmt unsere Pflicht in Ansehung dieses Dinges.

Alle Dinge ausser uns, worauf wir einen Einfluß gewinnen können, sind theils Personen, nämlich andere Menschen. Denn andere Personen kennen wir nicht; theils Sachen, die entweder zu den Thieren oder Pflanzen oder zu den unorganischen Wesen gehören.

Was nun zuerst die Menschen ausser uns betrifft; so fodert die Vernunft, daß wir ihre Natur, so wie die in ihr liegenden Zwecke eben so hochachten als unsre eignen, folglich, daß wir sie nicht so behandeln, als ob sie blos um unseres Ichs willen, sondern so als ob wir auch um ihretwillen da wären, daß wir ihre Absichten und Zwecke so gut wie unsre eignen oder die ihrigen mit den unsrigen in Harmonie zu befördern suchen. Wir verletzten daher zugleich die Würde der Menschheit in unsrer eignen Person, wenn wir einen andern gegen seine Bestimmung und gegen seine Rechte behandeln. Es erfordert es also auch die Pflicht gegen uns selbst, daß wir gegen andere gerecht und wohlwollend sind, weil wir durch das Gegentheil

unsrer eignen moralischen Vollkommenheit Abbruch thun.

In allen übrigen Sachen ausser uns entdecken wir keine Vernunft, und daher können wir uns von ihnen keinen andern Begriff machen, als daß sie von vernünftigen Wesen zu irgend einem guten Zwecke gebraucht werden sollen. Zwar haben die Thiere Empfindung und Empfänglichkeit für Wohlseyn oder einen gewissen Grad von Glückseligkeit, und ihre Natur ist offenbar sehr zweckmäßig zu diesem Genusse eingerichtet, und da Wohlseyn als der vernünftige Zweck eines empfindenden Wesens angesehen werden muß, der so lange gilt, als höhere moralische Zwecke nicht ein anderes fodern; so werden wir um unserer Selbst willen verpflichtet seyn, das Wohlseyn der Thiere zu ehren. An ihren Quaalen ein Wohlgefallen zu finden, ihnen aus Leichtsinn Schmerzen zu verursachen, sie aus bloßer Neugierde lebendig zu seciren, oder Vergnügen in ihrer Marter zu finden (bey Thierhetzen und Parforcejagden) zeigt eine rohe und unmenschliche Gesinnung an, welche der pflichtmäßigen Theilnahme an allem, was menschlich ist, wenn es

gleich bey Thieren angetroffen wird, und der vernünftigen Schätzung alles dessen, was auf einen zu billigenden Zweck abzielt, gänzlich widerspricht. Die moralische Empfindsamkeit muß sich auf alles erstrecken, was eine Spur von Leben und von Zweckmäßigkeit an sich trägt. In dieser Rücksicht muß uns nicht nur das Leben und das Wohlbefinden der Thiere, sondern auch die Pflanzen müssen uns heilig seyn. Denn tragen sie nicht die deutlichsten Spuren von Vernunftmäßigkeit in ihrem Bau und ihrer ganzen Einrichtung an sich? Wie sollte man es billigen können, sie ohne Grund, ohne eine vernünftige Absicht zu haben, zu zerstören oder zu verunstalten? Ein moralisches Wesen kann nur dadurch seine Würde erhalten, daß es nichts ohne hinreichenden Vernunftgrund thut. Alles also, was an sich schön und zweckmäßig von der Natur eingerichtet ist, werden wir in seiner Ordnung lassen müssen, wo uns nicht die Vernunft einen höheren und nothwendigeren Endzweck entdeckt, dem jene Schönheit und Vollkommenheit der Natur aufgeopfert werden muß.

So ist offenbar die Erhaltung und Ausbrei-

tung des menschlichen Geschlechts ein höherer Zweck vor dem Urtheile der Vernunft, als die Erhaltung und Ausbreitung der Thiergeschlechter. Wenn also jener die Ausrottung dieser fodert, wenn der Unterhalt der Menschen den Genuß des Thierfleisches verlangt, so würde es eine thörichte Scrupulosität seyn, anzustehen, ob es erlaubt seyn könne, die Thiere zum Nutzen der Menschen zu schlachten. Denn die Thiergeschlechter würden offenbar noch mehr vermindert werden müssen, wenn die Menschen nur von Pflanzen leben wollten. Dadurch aber daß sie sich mit ihrem Fleische nähren, sorgen sie zugleich für ihre angenehme Existenz. Alle übrigen Dinge, Pflanzen, Luft, Wasser, Erde, Metalle u. s. w. gebrauchen wir dann recht, wenn wir sie zu vernünftigen Absichten anwenden, und sie immer mehr und mehr also einzurichten und zu vervollkommnen suchen, daß die Zwecke des menschlichen Geschlechts, welche die Vernunft billiget, dadurch am leichtesten und besten erreicht werden können. Jeder Gebrauch, welcher der Vernunft zuwider ist, oder sich mit dem Sittengesetz nicht reimt, erniedriget denjenigen, wel-

cher sich denselben erlaubt, und widerspricht also der Selbstpflicht.

Anhang.

Einige Bemerkungen über die Selbstpflichten überhaupt und systematische Uebersicht der Tugenden, welche zu der moralischen Seibstvervollkommnung erfodert werden, und daher sowohl die Zwecke als Mittel derselben sind.

Alle Selbstpflichten haben eigentlich nur die moralische Vervollkommnung unsrer Selbst zum Zweck. Denn Selbsterkenntniß, Selbstachtung und Selbsterhaltung haben Bestandtheile unsrer Vollkommenheit und die Mittel zu derselben durch Thaten zu gelangen zum Gegenstande. Was aber die Glückseligkeit betrifft; so wird diese von einem Naturtriebe nothwendig begehrt, und sie ist daher unmittelbar kein Gegenstand der Selbstpflicht, ob sie gleich die Vernunft für ein begehrungswerthes Gut erkennt. Die Selbstpflicht gebietet nur sie auf keine unwürdige Art zu begehren, und schränkt also den Glückseligkeitstrieb auf ge-

wisse Bedingungen ein, wodurch also alle Pflichten in Ansehung unsrer eignen Glückseligkeit, so wie in Ansehung aller Dinge in der Welt nur unsre eigne moralische Vollkommenheit bezwecken. Denn durch die vorgeschriebene moralische Behandlung derselben werden wir selbst immer sittlich vollkommner. Der allgemeine Zweck aller Selbstpflicht kann daher durch moralische Vollkommenheit ausgedrückt werden, oder: Mache dir die sittliche Vervollkommnung deiner Natur zum letzten Zwecke bey allem, was du in dir hervorzubringen suchst.

Alle moralische Cultur unsrer selbst, zielt auf die Hervorbringung irgend einer Tugend ab, d. h. einer Fertigkeit das moralische Gesetz auf die vorkommenden Fälle des menschlichen Lebens anzuwenden, und durch einzelne Handlungen auszuüben. Zwar ist die moralische Gesinnung nur Eine, und folglich giebt es auch nur Eine Tugend. Denn dies ist nichts anders, als die zum Handeln hinreichende sittliche Gesinnung. Aber die sittliche Denkart äussert sich auf mannichfaltige Weise, indem sie bald die

Vorsätze bestimmt, bald das Erkenntnißvermögen regiert, bald die Gefühle ordnet, bald die Begierden bezähmt u. s. w. Hierzu aber gehören mancherley Geschicklichkeiten, die der Mensch von Natur noch nicht hat, die er sich also erst erwerben muß, und welche dann ebenfalls den Namen der Tugenden mit Recht verdienen, in wiefern die Eine wahre und reine Tugend, die Quelle derselben ist, und sie allein bestimmt und modificirt. Denn es giebt viele nützliche Eigenschaften, die darum doch nicht sogleich Tugenden sind. Ein schlechter Mensch kann sehr viel Mäßigung bey Beleidigungen, im Trunk, in der Wollust ꝛc. beweisen, aber wenn der Grund, welcher ihn zur Mäßigkeit bestimmt, nicht tugendhaft ist; wenn er seinen Zorn nur deshalb zurückhält, um sich dereinst desto unvermerkter rächen zu können, wenn er nur deshalb nicht zu viel trinkt, weil er fürchtet, im Rausche seine strafbaren Geheimnisse zu verrathen u. s. w. so hat seine Mäßigkeit doch kein sittliches Verdienst, und ist keine Tugend; sie wird nur durch das Princip, welches sie hervorbringt, zu dieser Würde erhoben. Daher ist es nothwendig, die

verschiedenen Tugenden vermittelst der Grundsätze zu charakterisiren, welche in die Gesinnung aufgenommen seyn müssen, wenn sie ihres Namens würdig seyn sollen.

Die Eine reine Tugend ist das Ideal, wornach wir streben sollen; sie besteht in der ernstlichen, d. h. bis zur Wirkung hinreichenden Gesinnung, alle seine Handlungen nur durch das Vernunftgesetz zu bestimmen, dieses zur einschränkenden Bedingung aller Genüsse zu machen, welche die Natur oder die Willkühr fodert, und an allen Zwecken ernstlich zu arbeiten, welche dasselbe als nothwendig vorstellt. Sie ist die alleinige wahre und ächte Weisheit des menschlichen Lebens, die auf das vollkommenste alle Zwecke einem Hauptzwecke unterzuordnen versteht, und in das ganze Betragen des Menschen die schönste Einstimmigkeit bringt. Wer sie besitzt, ist der stoische Weise, der nie fehlt, der Heilige des Evangeliums, welcher dem Willen Gottes, d. h. dem moralischen Gesetze Alles aufopfert. Ihm ähnlich zu werden, darauf gehen alle Pflichten der Selbstvervoll-

kommnung aus,

Um zu dieser hohen Vollkommenheit zu gelangen, und sie im menschlichen Leben thätig zu beweisen, dazu muß man erstlich das Gute wollen, oder moralische Vorsätze haben. Dieser gute Wille ist in dem Menschen von Natur blos der Anlage nach da; er muß also zur Fertigkeit erhoben werden, indem man die Begriffe des Guten entwickelt, und die Achtung dagegen verstärkt. Wenn aber auch der Wunsch des Guten da ist, so ist er doch nicht zur Ausführung hinreichend. Mancher setzt sich vor, das Gute zu thun, aber er fängt die Ausführung desselben verkehrt an, oder läßt sich durch die Hindernisse und Schwierigkeiten abhalten. Man muß also zweytens die einzelnen Fälle, welche unter den Begriff des Guten passen, gehörig beurtheilen können und das Gute auszuführen verstehen, d. h. man muß Klugheit besitzen. Drittens muß man Macht haben, die Hindernisse zu besiegen, welche der Ausführung des Guten entgegenstehen. Diese sind in dem Menschen theils der Reiz der Lust, wornach wir streben, theils die Furcht vor der Unlust, welche wir verabscheuen. Um jene sich nicht beherrschen zu lassen, dazu

gehört Mäßigkeit, um diese sich zu nichts unwürdigen verleiten zu lassen, dazu gehört Muth und Standhaftigkeit.

Der gute Wille in wiefern er auf den natürlichen Anlagen beruhet, heißt auch das gute Herz, eine solche Modification der natürlichen Neigungen, daß dadurch leicht das Gute begehrt wird, wie wenn das Mitleiden, die Liebe, die Grosmuth u. s. w. einem Menschen natürlich sind. Dieses natürliche gute Herz ist indessen noch keine moralische Vollkommenheit oder Tugend. Es wird neben dem, was das Sittengesetz fodert, auch leicht etwas hervorbringen, was ihm widerspricht, dem die sanfte Nachgiebigkeit welche es characterisiren, leicht zu etwas bewogen werden kann, was zwar den Absichten dessen, der sich diese Weichheit zu Nutze macht, gemäß ist, aber vielleicht den gerechten Ansprüchen anderer, welche nicht also auf die Empfindung wirken widerspricht. Soll das gute Herz eine Tugend, ein wahres Wollen des Guten werden; so muß es durch vernünftige Ueberlegungen hervorgebracht, und durch richtige moralische Begriffe, nicht durch bloße Eindrücke be-

stimmt werden. Hierzu gehört aber Mühe, ob gleich der eine mehr Hindernisse in seiner Natur antrifft, als der andere, um sich die Fertigkeit, nur das Gute zu wollen, zu erwerben. Die Klugheit besteht in der Geschicklichkeit zu seinen Zwecken die passendsten und sichersten Mittel zu finden; sie setzt eine Vollkommenheit des Erkenntnißvermögens voraus, und fodert nicht nur einen gewissen Umfang von Erkenntnissen, sondern hauptsächlich eine reife Urtheilskraft, um von dem, was man weiß, im menschlichen Leben einen richtigen Gebrauch zu machen. Die Klugheit kann sich der Mensch allein nicht geben; sie setzt gewisse natürliche Anlagen voraus, welche geübt und ausgebildet werden müssen. Aber so groß ist doch die Anlage zur Klugheit in jedermann, der nicht ganz blödsinnig, und folglich gar keiner Zurechnung fähig ist, daß er kann beurtheilen lernen, ob er etwas wisse oder nicht, ob er sich solcher Kräfte bewußt sey, die, ohne auf den Zufall mehr zu rechnen, als er täglich wirkt, zu einer gewissen Absicht hinreichen oder nicht. Man setzt daher mit Recht voraus, daß eine schlechte Willenseigenschaft mitgewirkt

habe, wenn jemand etwas übernommen hat, was er nicht versteht, daß Eitelkeit, Ehrgeiz, Stolz, Habsucht u. s. w. ihn verblendet haben, wodurch man eben andeutet, daß die bewiesene Unklugheit mehr von dem Willen, als dem Verstande herrühre. Hätte er seiner Einsicht allein gefolgt; so würde er sich in das Unternehmen nicht eingelassen haben, da er wohl wußte, daß er es nicht recht verstund. Aber die Eitelkeit, der Ehrgeiz ꝛc. brachten eine eingebildete Einsicht in ihm hervor, und trieben ihn an, das Geschäft zu übernehmen, und sich dem Zufalle preis zu geben.

Ihr kennet den Hippolitus. Er ist sich doch gewiß bewußt, nichts von dem gelernt zu haben, was zur Aufführung einer Armee im Felde gehört. Dennoch strebt er nach dem Obercommando. Ist Hippolitus blos einfältig? O nein! Wäre er nicht eitel und stolz, nimmermehr würde er sich selbst so verkennen. Der Mensch wird also schon um sehr vieles verständiger in der Welt handeln, wenn er nur gut ist, und wenn es wahr ist, daß die Aeusserung des guten Willens von der Klugheit des Menschen abhängt;

so ist es auch umgekehrt richtig, daß die Aeusserung der Klugheit des Menschen in einem hohen Grade von der Güte des Herzens abhängig ist.

Ueberhaupt ist die Klugheit an sich betrachtet keine Tugend, sie wird es nur durch das Princip, welches sie belebt, durch die sie beherrschende Maxime der Weisheit, nur das moralisch Gute auf die bestmöglichste Art wirklich zu machen; sie gehört zur Ausführung tugendhafter Absichten, reicht aber für sich allein noch nicht hin. Sie kann auch von einem bösen Princip belebt werden, wenn durch sie unsittliche, boshafte Absichten auf eine geschickte Art ausgeführt, oder wenn an sich gute Zwecke durch zweydeutige oder offenbar schlechte Mittel gesucht werden. Wer seine Sicherheit durch Meuchelmord seiner Feinde gründet, wer andere in der Dummheit erhält, damit sie fortfahren in der Sklaverey für ihn zu arbeiten u. s. w. mag wohl klug handeln, aber gewiß nicht gut. Verschlagenheit und Argliſt sind Aeusserungen der unsittlichen Klugheit. Jene besteht in der Geschicklichkeit, die bösen Mittel, wodurch man wirkt, unter dem Schein der Ehrlichkeit

und Offenheit zu verbergen, diese ist die Geschicklichkeit andere auf eine unmerkliche Art zur Erreichung seiner Absichten zu betrügen.

Der böse Mensch, welcher zugleich klug ist, kann leichter seine Absichten erreichen, als der Gute, welcher eben den Grad von Klugheit besitzt. Denn jenem stehen mehr Mittel zu Gebote, indem er so wohl die guten als bösen benutzt, dieser aber muß sich blos auf die guten einschränken, kann also von einer großen Menge keinen Gebrauch machen, nicht weil er sie nicht kennete, sondern weil er sie als ehrlicher Mann verwirft. Daher liegt der redliche Mann in politischen Kämpfen mit schlauen Bösewichtern gemeiniglich unter, selbst wenn er die letzteren an Einsicht, Verstand und Klugheit weit übertrifft. Er kennt die Mittel wohl, wodurch er seine Feinde überwinden könnte, aber er findet es schändlich, sie zu gebrauchen.

Auf Erwerbung des Klugheit soll alle Cultur des Erkenntnißvermögens abzielen. Wenn wir es daher gleich nicht in unsrer Gewalt haben, uns jeden Grad der Vollkommenheit der Erkenntnisse zu erwerben, und also die Klugheit

in

in allen Stücken und Graden nicht zur Pflicht gemacht werden kann; so ist es doch Pflicht aus allen Kräften darnach zu streben und nichts zu verabsäumen, wodurch wir dieselben erlangen können, sobald nur das Mittel keinem höheren Zwecke, zu dessen Ausführung wir eben die Klugheit gebrauchen sollen, wiederstreitet.

Wenn man auch die richtigste Vorstellung von dem hat, was gut ist, und vollkommen weiß, wie man es ausführen soll; so giebt es doch eine Menge Hinderniße, warum wir dieser Einsicht nicht immer folgen. Denn erstlich treiben uns oft unsre Begierden an, da zu genießen, wo wir nicht genießen sollen. Das Vergnügen hat so viel Reitz, so viel Einladendes, daß wir sehr geneigt sind, dem Genusse desselben die Foderung der Vernunft aufzuopfern, und uns ihm zu Gunsten von dem Sittengesetze Ausnahmen zu erlauben. Daher müssen wir uns mit der Geschicklichkeit versehen, uns jeden Genuß beliebig zu versagen, ihn uns entweder gänzlich zu verweigern oder ihn zu jeder Zeit zu unterbrechen. Hierin besteht die Mäßigkeit und diese ist eine Tugend, wenn die Gründe, wo-

durch man sich zu Einschränkung des Genusses des Vergnügens bestimmt, moralische Gründe sind. Denn sich den Genuß der Lust, ohne daß es ein vernünftiger Grund nothwendig macht, zu versagen, deutet zwar ebenfalls Mäßigkeit an, aber sie ist dann keine moralische Vollkommenheit. Denn von vielen Dingen kann sich die Vernunft keinen andern Zweck vorstellen, als daß sie zum Nutzen und Vergnügen den Menschen dienen sollen. Wenn nun ein Mensch es als Regel einführen will, daß sie gar nicht genossen werden sollen; so handelt er ja der Vernunft ganz entgegen, und wenn er also darin noch so viel Mäßigkeit beweiset; so ist diese doch Thorheit. Die Mäßigkeit muß also selbst erst von dem Geiste der Tugend belebt seyn, wenn sie eine Tugend seyn soll; sie muß eine tugendhafte Einschränkung des Triebes nach Lust seyn. Der Zweck dabey ist nicht, den Menschen um das Vergnügen zu bringen, sondern nur zu verhüten, daß er sich dadurch nicht zum Laster verleiten lasse. Die Unmäßigkeit besteht in dem Princip das Vergnügen zu genießen, wenn gleich der Genuß dem Sittengesetze widerspricht,

in der Gewohnheit die Foderungen des Sittengesetzes dem Genusse aufzuopfern; sie ist die in heftige Leidenschaft verwandelte Begierde nach Vergnügen.

Die Erfahrung lehret, daß einige Arten der Vergnügungen viel reitzender sind, als andere, und daß dieses wieder bey den verschiedenen Menschen nach der natürlichen Beschaffenheit ihrer körperlichen und geistigen Anlagen sehr verschieden ist. Daher auch ein Mensch weit mehr Schwierigkeiten findet, die Mäßigkeit in Beziehung auf gewisse Arten von Genüssen sich zu erwerben, als ein anderer. Jeder Trieb, welcher auf das Vergnügen geht, ladet zu Ausschweifungen ein, und folglich fodert jeder eine besondere Fertigkeit um ihn in den gehörigen Schranken zu erhalten.

Es giebt Leute, welche, wenn sie sich einmal dem Genusse des Vergnügens ergeben haben, nicht wieder aufhören können, sondern immer mehr geniessen wollen, wenn gleich die Vernunft aufzuhören gebietet. Diese sind ungenügsam. Die Mäßigkeit, vermittelst welcher man den angefangenen Genuß abbrechen kann, so bald ein

vernünftiger Grund dazu da ist, heißt die Genügsamkeit. Es giebt andere, welche keine Gelegenheit zum Genusse vorbey lassen können, die von jeder Aussicht auf das Vergnügen aufs heftigste angezogen werden, und sich gleichsam gezwungen fühlen zu genießen, die Vernunft mag sagen, was sie will. Diese sind unenthaltsam. In wiefern wir vermittelst der Mäßigkeit jede Einladung zum Vergnügen auf das Geheiß vernünftiger Gründe ausschlagen können, heißt sie Enthaltsamkeit; die Genügsamkeit im Essen und Trinken wird Frugalität, die Ungenügsamkeit darin Schwelgerey genannt. Gefräßigkeit und Verfoffenheit sind Ausschweifungen des Nahrungstriebes in Ansehung der Menge, Lekkerey und Näschigkeit ist die Unenthaltsamkeit in Ansehung niedlicher und außerordentlich angenehmer Speisen und Getränke. Die Unmäßigkeit im Genusse aller Art des gesellschaftlichen Vergnügens ist die Ueppigkeit. Keuschheit heißt die Mäßigkeit in der Geschlechtslust, oder die tugendhafte Einschränkung dieses Triebes; die Unenthaltsamkeit in Ansehung desselben

ist die Geilheit. Die Mäßigkeit im Schlafe und in der Ruhe ist die Wachsamkeit und Munterkeit, die Unmäßigkeit in beiden Faulheit und Trägheit, die Unmäßigkeit in leiblichen Bequemlichkeiten ist die Weichlichkeit. Die Mäßigkeit in den Ansprüchen auf seinen individuellen Werth und die Ehre, ist die Bescheidenheit, das Gegentheil davon ist: Eitelkeit, welche ein Bestreben ist, andern seine vermeinten Vorzüge zu zeigen, Hochmuth, welcher ein innerer Grund ist, die Vorzüge anderer über dem Bewußtseyn seiner eignen zu übersehen, und gering zu schätzen. Beiden liegt theils eine unmäßige Liebe zu sich selbst, d. i. Eigenliebe, theils Eigendünkel, d. i. eine übertriebene Meinung von sich, zu Grunde. Die Unmäßigkeit in den Ansprüchen auf Ehre ist Ehrgeitz, wovon die Ehrsucht noch ein höherer Grad, ein Ehrgeitz mit Affect ist; wer nach der Ehre für religiös gehalten zu werden geitzig ist, heißt bigott. Die Unmäßige Begierde nach Vermögen, und Eigenthum ist Geitz, der bisweilen darbend, bisweilen habsüchtig, bisweilen beides zugleich ist.

Der darbende Geitz geht nur auf die Erhaltung der Mittel des Wohllebens, ohne davon selbst Gebrauch zu machen. Er heißt Kargheit, in wiefern er seinem eignen Leibe Abbruch thut, Filzigkeit und Knikkerey, in wiefern er sich bey Ehrenausgaben äußert. Die Habsucht überhaupt ist die unmäßige Begierde immer mehr Mittel des Wohllebens zu erwerben. Geschieht es in der Absicht, sie nach Belieben zu verthun, so ist es die verschwendende Habsucht, geschieht es aber blos um seine Reichthümer zu vermehren, ohne sie zu gebrauchen: so ist es die geitzige Habsucht. Beide verkehren die vernünftigen Zwecke des Eigenthums. Verschwendung ist eigentlich Unmäßigkeit im Verthun des Vermögens: Haushältigkeit, Sparsamkeit, Wirthschaftlichkeit ꝛc. machen die Mäßigkeit im Gebrauche desselben aus.

Alle diese Eigenschaften sind eben so viele Mittel, dem Reitze des Angenehmen zu widerstehen, so bald wir dadurch zu etwas Unsittlichen hingezogen werden, und in wiefern sie durch diesen Vorsatz hervorgebracht, und zu diesem Zwecke

gebraucht werden, eben so viele wahre Tugenden. Aber wir müssen uns auch mit Mitteln gegen die Unlust bewafnen. Denn die Furcht vor dem Schmerze und den Uebeln, verleitet die Menschen eben so leicht zum Bösen, als die Lockung der Lust. Um sich nun durch den Schmerz und die Unannehmlichkeit nicht zur Abweichung von dem Tugendgesetze bewegen zu lassen, dazu wird Stärke des Geistes, Standhaftigkeit und Beharrlichkeit in Ausübung der moralischen Grundsätze erfodert. Diese beweiset sich entweder leidend als Fähigkeit, gegenwärtige und nothwendige Beschwerlichkeiten und Leiden zu ertragen, ohne dabey die Fassung und die durch Grundsätze bestimmte Einförmigkeit im Handeln zu verliehren. Dann heißt sie Geduld; oder thätig, als das innere Bestreben seine natürlichen Kräfte zur Ueberwindung jedes, möglicher Weise besiegbaren Uebels das uns drohet, zu gebrauchen. Dann heißt sie Muth. Der beharrliche Muth, welcher in Gefahren gegen Angriffe auf Leib und Leben bewiesen wird, heißt insbesondere Tapferkeit; der Muth bey plötzlichen und unerwarteten Gefahren

ist die Unerschrokkenheit, und die Geschicklichkeit schnell schickliche Maaßregeln gegen bevorstehende Uebel zu ergreifen, heißt Entschlossenheit. Der Geduld steht die Ungeduld, dem Muthe die Verzagtheit, der Tapferkeit die Feigheit u. s. w. entgegen. Muth und Tapferkeit müssen von vernünftigen Einsichten bestimmt und geleitet werden, wenn sie Tugenden seyn sollen. Der Muth in unnöthigen Gefahren ist Verwegenheit, die Begierde, sich ohne vernünftigen Grund in Lebensgefahr zu stürzen, Tollkühnheit.

Nach der Entwickelung dieser Begriffe wird man also leicht beurtheilen können, in wiefern und unter welchen Umständen jene Eigenschaften wahre oder bloße scheinbare Tugenden sind. Es kömmt alles darauf an, daß ein guter Genius sie zu moralischen Absichten gebrauche, und daß ihre Wirkungen mit allen übrigen vernünftigen Zwecken harmoniren. Dieses ist der einzige Maaßstaab jene Eigenschaften zu würdigen. Die Einschränkung des Geschlechtstriebes ohne vernünftigen Grund, ist nicht die Tugend der Keuschheit: nur wenn dieses nach einem hinreichenden

Vernunftgrunde geschieht, verdient sie diesen Namen. Gelübden zu fasten, unverheurathet zu bleiben beruhen auf keinem haltbaren Vernunftgrunde, und sind daher keine Wirkungen der Tugend, sondern des Aberglaubens, der Eitelkeit und des Stolzes.

Man kann nicht sagen, daß eine Tugend übertrieben werden und dadurch ein Laster, so wie ein Laster durch die Verminderung eine Tugend werden könne. Der Geitz mag so klein seyn als er will, er bleibt doch immer ein Laster, und die Tapferkeit wird durch ihre Vermehrung nimmermehr ein moralischer Fehler. Die Tugenden unterscheiden sich von dem Laster, nicht durch das Größere oder Kleinere, nicht durch das mehr oder weniger einer und ebenderselben Eigenschaft; sie unterscheiden sich durch das verschiedene Princip, durch die entgegengesetzten Maximen, welche beyden zum Grunde liegen. Der Geitz und die Mäßigkeit können oft einerley Wirkungen haben, aber die Grundsätze, aus welchen sie fließen, sind ganz verschieden. Der Geitzige genießt wenig, weil er nur die Mittel des Genusses besitzen will ohne zu geniessen, und hierin besteht das Thö-

richte und Schlechte seiner Gesinnung, er würde gar nichts geniessen, wenn ihn nicht die Natur dazu zwänge. Der Mäßige genießt wenig, weil er sichs zur Maxime gemacht hat, seine thierischen Bedürfnisse so klein als möglich zu machen, damit sie ihm nie Hindernisse in den Weg legen, die Mittel zur Befriedigung derselben zu andern guten Zwecken anzuwenden, und damit überhaupt die Begierde darnach nicht seine Freyheit einschränke. Kann die Befolgung dieses Grundsatzes je zu weit getrieben werden? und da die Mäßigkeit nur allein in der Fertigkeit besteht, diesem Grundsatze gemäß zu handeln; läßt sich wohl eine übertriebene Mäßigkeit denken? — Keine Tugend kann übertrieben werden, und man kann das Sittengesetz niemals allzugenau befolgen. Sobald sich aber dieses ändert, entsteht eine ganz andere Gesinnung, und die Tugend wird in diesem Augenblicke aufgehoben.

Die Fertigkeiten, welche bey der wahren Tugend zum Grunde liegen, und wenn sie noch nicht da sind, hervorgebracht werden sollen, können auch aus andern Ursachen entstanden seyn,

als aus der tugendhaften Gesinnung, und daher bleibt es oft zweydeutig, ob der, welcher wohlthätige Handlungen ausübt, auch wirklich eine menschenfreundliche Gesinnung habe, ob der, welcher spart, sich viele Kenntnisse sammelt, arbeitsam, fleißig ist u. s. w. auch wirklich tugendhaft sey. Denn alle diese Eigenschaften können auch aus den Principien der Eigenliebe und des Eigennutzes hervorgegangen seyn. Daß aber jene Fertigkeiten wirklich Tugenden sind, läßt sich nicht anders als aus der Harmonie aller Fertigkeiten und aller Handlungen eines Menschen mit dem Geiste der Tugend erkennen. Denn wer blos aus Schwäche wohlthätig ist; wird es oft da nicht seyn, wo es die Vernunft verlangt; ein sicheres Zeichen, daß sein Hang zum Wohlthun kein sittliches Verdienst hat. Wer aus Geitz sparsam ist, wird dadurch, daß er bey unrechten Gelegenheiten spart, sicher beweisen, daß seine Sparsamkeit keine Tugend sey.

Um also alle diese Fertigkeiten auf eine solche Art in sich zu vereinigen, daß sie wahre moralische Vollkommenheiten werden, muß man sie mit dem Geiste der Tugend beleben, und sie nur

allein nach moralischen Absichten in Thätigkeit setzen.

Hieraus ist sichtbar, daß man ohne Unbestimmtheit in die Begriffe zubringen, die Tugend nicht in das Mittlere, noch das Laster in die das Mittlere einschließenden Grade der natürlichen Triebe des Menschen setzen kann. Die Wahrheit ist, daß die natürlichen Triebe zur Selbsterhaltung, zur Fortpflanzung, zur Glückseligkeit u. s. w. gar keine Tugenden oder Laster sind, sie mögen so groß oder so klein seyn, wie sie wollen. Denn Tugenden und Laster müssen durch Freyheit hervorgebracht seyn, welches von natürlichen Trieben nicht gilt. Nur die in unsre Gesinnung aufgenommenen praktischen Grundsätze, welche uns bestimmen, jenen Neigungen zu folgen oder nicht zu folgen, machen die Tugend oder das Laster aus, je nachdem die Maximen mit dem Sittengesetze übereinstimmen, oder ihm widersprechen. Es kann jemand den allerheftigsten Ehrtrieb besitzen, aber wenn er die Maxime hat, ihn schlechterdings nicht zu befriedigen, wo es dem Vernunftgesetze widerspricht, und sie auch ausübt, so ist dieser über-

triebene Ehrtrieb in ihm kein Laster; vielmehr ist seine Gesinnung, keine andere Ehre zu wollen, als die mit der Tugend besteht, sehr tugendhaft, wenn sie gleich gar kein Grad des Ehrtriebes, sondern nur eine einschränkende Ursache dieses Triebes ist. Sie darf auch nicht etwa ein anderer Naturtrieb seyn, wenn sie den Namen der Tugend verdienen soll, sondern die ganze Fertigkeit, dem als gut erkannten Princip gemäß zu handeln, muß aus der freyen Natur des Menschen durch ihn selbst erzeugt worden seyn, und einen besonderen Namen erhält die Tugend blos von den besonderen Wirkungen, die sich in der Einschränkung oder Lenkung dieses oder jenes besonderen Naturtriebes offenbaren. Laßt uns also bestreben durch die Vernunft, das Gute zu thun. Denn dadurch allein können wir zur wahren moralischen Vollkommenheit gelangen.

Zweyte Abtheilung.

Von den Pflichten gegen andere.

Erster Abschnitt.

Von der allgemeinen Achtung gegen andere als Menschen, und der aus ihr gegen sie entspringenden Pflichten.

Die Menschheit besteht in den natürlichen Anlagen zu einem freyen moralischen Wesen in der Welt. Das Recht, unsern Körper und die uns umgebenden Dinge nach unsern Zwecken zu gebrauchen, wodurch wir zugleich alle andere verbinden, uns in dem freyen Gebrauch derselben nicht zu stören, gründet sich nach der Vernunft auf nichts anders, als auf diese in uns vorhandene Menschheit. Da nun dieser Grund immer derselbe bleibt, er mag in uns oder in andern gedacht werden; so folgt, daß wir, und so ein

jeder durch die bloße Vorstellung, daß der andere ein Mensch sey, verbunden wird, die Menschheit in ihm zu schonen, also schlechterdings nichts zu thun, was den sittlichen Anlagen zuwider seyn könnte, und keine Gesinnung zu hegen, mit welcher sich die Achtung gegen sie nicht verträgt. Ja dieses ist das allerwenigste, was ein Mensch von dem andern fodern kann, und eine Gesinnung, welche einen Grund enthält, die Menschheit in andern zu verletzen, ist daher ein sehr verabscheuungswürdiges Laster.

In dem Begriffe der Menschheit liegt, daß jeder Mensch vermöge seiner Natur zur Freyheit bestimmt sey, gewisse ursprüngliche Rechte auf sich selbst, und auf die natürlichen Kräfte seines Leibes und Geistes besitze, und sich auf alle Sachen Rechte erwerben könne, worauf ein anderer noch kein Recht erworben hat. Denn ein moralisches Wesen hat seine Bestimmung in sich, kann also nie von der Vernunft so betrachtet werden, daß es zu Zwecken außer ihm, gegen seine innere Bestimmung gebraucht werden dürfte. Dieser Begrif enthält daher eine Menge Verbote für die vernünftigen Wesen gegen ein-

ander, die sämmtlich aus der Achtung fließen, welche man der menschlichen Natur überhaupt schuldig ist.

8.

Sey innerlich gerecht gegen jedermann.

Das erste was Menschen nach der Vernunft von mir fodern können, wenn ich mit ihnen in irgend eine Art von Verbindung gerathe, ist, daß ich meine Freyheit so weit einschränke, daß die ihrige nicht verletzt wird. Dieses fodern andere als eine Rechtspflicht von mir, und können mich dazu zwingen. Aber wenn ich blos dem Zwange oder der Furcht vor demselben nachgäbe; so würde ich doch nur eine schlechte Gesinnung haben. Die Tugend fodert, daß ich alle Rechtspflichten aus Achtung gegen die Menschheit, also aus freyem Antriebe, aus innerer Gerechtigkeitsliebe beobachte, wenn auch gar kein Zwang, und keine nachtheilige Folge für mich zu befürchten wäre. Die Freyheit und das Recht anderer, ist also nicht blos ein äußerlich, sondern auch innerlich verbindendes Recht für

mich

mich, und alle Rechtspflichten sind daher auch zugleich durch die Tugend geboten.

Ein Meuchelmord, in welcher gutgemeynten Absicht er auch geschehe, kann doch nie von einem richtig urtheilenden Gewissen gerechtfertiget werden. Denn mag man auch wie Brutus oder Corday meynen, dem Vaterlande durch den Mord eines Tyrannen oder Bösewichts die Freyheit zu verschaffen, und vielleicht tausend Menschen Eigenthum und Leben zu erhalten; so kann dennoch eine solche löbliche Absicht nie eine That dieser Art rechtfertigen, weil sie ein ungerechtes Mittel ist, wodurch das Recht der Menschheit angegriffen wird. Denn dieses Recht verlangt, daß jeder frey handeln, also auch nicht zur Sittlichkeit gezwungen werden dürfe, welches auch an sich unmöglich ist, und daß diese Freyheit durch nichts, als durch die Freyheit anderer eingeschränkt werden dürfe, denen sie zu nahe tritt. Hieraus folgt, daß zwar ein Beleidigter, oder, der, welcher dessen Stelle vertritt, ein öffentlich dazu bestellter Richter, den Beleidiger nach Gesetzen einschränken und strafen dürfe, aber daß sich jedermann beliebig zum Rächer der Unge-

rechtigkeit aufwerfen und Schandthaten, die ihn nicht unmittelbar angehen, nach seiner Einsicht bestrafen dürfe, ist eine so schwankende und unsichere Regel, daß die Vernunft sie nie zu einem Gesetze für sich machen kann. Ist das Geschrey der Menge hinreichend, die Bosheit eines Menschen gehörig zu beweisen? — Und weiß der einzelne ganz gewiß, daß er kein anderes Strafmittel wählt, als welches die Wage der Gerechtigkeit bestimmen würde? — Bleibt also der Meuchelmörder in guter Absicht, nicht doch immer in Gefahr, dem vermeynten Bösewicht zu viel zu thun? Und kann die Vernunft wohl je eine Maxime, bey deren Ausübung man stets in Gefahr bleibt, eine große Ungerechtigkeit zu begehen, billigen? Muß eine solche Regel nicht selbst höchst ungerecht seyn?

Das Blendende, welches dergleichen Mordthaten haben, liegt darin, daß die Idee von Gerechtigkeit und Menschenliebe sie hervorbringt, und daß jedermann den Feinden der Menschheit ein solches Schicksal gönnet, und es für ganz gerecht hält. Aber der Mensch ist nicht berufen, Gerechtigkeit zu handhaben, wo er nicht bestellter

Richter ist, noch weniger, dieses Amt nach seinem eignen Gutdünken zu üben. Also bleibt die willkührliche und noch dazu heimliche Anmaßung der Richtergewalt immer unrecht, obgleich der Verbrecher sein wohlverdientes Schicksal dadurch empfangen mag.

Eben so wenig wird es einen Fall geben, wo es erlaubt seyn sollte, das Eigenthum oder irgend ein anderes wirkliches Recht eines Menschen zu verletzen. Die Noth des Bedürftigen und der größere Reichthum des andern, kann unmöglich ein Grund dazu seyn. — Es giebt unterdessen viele Fälle, wo es eine thörichte Scrupulosität seyn würde, das Eigenthum des andern auch ohne seine besondere Erlaubniß dazu zu haben, zu unsern Zwecken nicht gebrauchen zu wollen. Dieses ist nemlich allenthalben, wo wir voraussetzen können, jeder Mensch werde oder müsse von Rechts wegen in den willkührlichen Gebrauch seines Eigenthums einstimmen, wenn er nicht alle Menschlichkeit abgelegt hat. Letzteres aber anzunehmen würde Beleidigung für den Eigenthümer seyn. Wenn ich mein oder eines andern Menschen Leben mit einem fremden

Kahne retten kann; so werde ich nicht erst mich dabey aufhalten, mir des Eigenthümers Erlaubniß zu erbitten, sondern ich setze voraus, daß er mir diesen Gebrauch noch danken wird, und mein Gewissen wird sich nicht beunruhigen, wenn ich mich in dieser Voraussetzung betrogen habe.

Denn es ist wohl zu bedenken, daß alles äussere Eigenthum seine gesetzlichen Schranken hat, und daß da, wo diese überschritten werden, das Eigenthumsrecht aufhört *). Diese Schranken würden auch in dem Falle überschritten werden, wenn das Eigenthum der übrigen eine Ursache würde, andern Menschen die Existenz oder doch ihre Subsistenz d. h. Aufenthaltsort und Erwerb der Nothwendigkeiten des Lebens gänzlich unmöglich zu machen. Denn dann wäre ja aller Zweck des Eigenthums vernichtet, welcher darin besteht, daß desto mehr Menschen in Gesellschaft mit einander sollen leben können. Folglich wäre es der Gewissenhaftigkeit nicht zuwi-

*) Man sehe hierüber oben Rechtslehre zweyter Abschnitt S. 99.

der, in diesem Falle auf Anweisung von Wohnplätzen auf fremden Boden zu dringen, wo Erwerb von Nahrungsmitteln möglich ist. Die Achtung gegen die Menschheit, schließt die Achtung gegen uns, folglich auch die Sorgfalt für die Subsistenz unsrer Person mit in sich.

Wenn das Recht eines andern uns unbedingt auch innerlich verbindet; so muß uns auch unser Versprechen heilig seyn, folglich müssen wir es uns zur Maxime machen, jedes gegebne Versprechen unverbrüchlich zu halten. Denn wir ertheilen dem andern auf das, was wir ihm versprechen, einen Anspruch, der uns so gut als ein förmliches Recht verbindet, gesetzt, er hätte auch keinen juristischen Beweis dafür, nnd ein Richter könnte es nicht dafür erkennen, wir müssen es doch in unserm Gewissen so ansehen. Denn sonst würden wir ja selbst unserm Versprechen alle Macht benehmen. Folglich müssen wir das Versprochene nicht mehr unter das Unsrige rechnen, sondern es als das Eigenthum eines andern betrachten, das uns nur so lange zur Aufbewahrung anvertrauet ist, als wir es noch nicht geleistet haben. Daß dieser Grund-

satz Bedachtsamkeit im Zusagen erfodere, ist leicht zu ersehen. Was man nicht halten kann, soll man gar nicht versprechen.

Wir lassen uns hier nicht darauf ein, in welchen Fällen man äusserlich, nach Rechtsgesetzen gezwungen werden könne, sein Versprechen zu halten, sondern untersuchen nur, wenn wir in unserem Gewissen dazu verbunden sind? Und hier lautet die Antwort: Allemal, wenn wir etwas das physisch und moralisch möglich ist, versprochen haben; und auf andere Zusagen soll sich ein ehrlicher Mann nicht einlassen, weil sonst das Versprechen selbst entweder eine Ungereimtheit oder ein Verbrechen seyn würde, deren Ausführung freylich keine Verbindlichkeit haben kann. Ich sage dem andern durch mein Versprechen ein Mittel zu, seine Absichten auszuführen; ich erkenne, daß er nach der Vernunft dieses thun darf. Meine Zusage würde entweder ganz überflüßig, also ohne allen vernünftigen Grund seyn, wenn es Regel seyn sollte, daß auf meine Versprechung Niemand ~~etwas~~ trauen sollte; oder ein wahres Verbrechen, ein schändlicher Betrug, wenn ich andere damit täuschen und sie durch den

heimlichen Vorbehalt, mein Wort nicht zu halten, nur bewegen wollte, mir zu dienen. Denn hier wäre es offenbar, daß ich andere nur als Instrumente meiner Willkühr mit Gefahr ihres eignen Nachtheils gebrauchen wollte, eine Maxime, welche dem Begriffe der Menschheit, die ich in jedem andern achten soll, deutlich widerspricht.

Nicht minder verbietet die innere Gerechtigkeit, andern Verbrechen, Fehler oder Mängel anzudichten, welche sie nicht haben, oder das Gerücht davon absichtlich oder leichtsinnig zu befördern, also jede Art von Verleumdung. Denn raube ich andern nicht ein wahres Gut, wenn ich ihnen ihre Ehre nehme?

b.

Thue nichts, wodurch die Menschheit in andern geschändet wird, wenn es auch mit ihrer Einwilligung geschähe.

Ich schände die Menschheit in andern, wenn ich sie so behandele, oder sie zu solchen Handlungen verleite, wodurch gerade das Gegentheil

von dem geschieht, was die sittliche Bestimmung ihrer Natur, ihrer Anlagen, Kräfte und Neigungen nach der Vernunft erfodert. Wodurch ich mich selbst entehre *), dadurch entehre ich auch einen andern, wenn ich ihn zu gleichen Handlungen verleite. Ich werde also Niemanden durch meinen Beyfall absichtlich aufmuntern, oder mit Gelde bezahlen, daß er sich vor andern niederträchtig mache, daß er sich zu meinen oder anderer bloßen Vergnügen mishandeln lasse, daß er seinen Körper in allerley zweckwidrige Gestalten verzerre. Ich werde Niemanden zum feilen Instrumente meiner thierischen Begierden gebrauchen. Denn werde ich nicht dadurch Mitursache ihrer der Würde der Menschheit widersprechenden Handlungen? Nehme ich nicht Theil an ihren entehrenden Handlungen, so geringe derselbe auch sey?

Der menschliche Körper sey mir als ein Organ heilig, durch welches gute und vernünftige

*) S. erste Abtheil. dritter Abschnitt.

Zwecke ausgeführt werden sollen. Er gehöret ganz der Menschheit. Durch ihn und durch alle seine Theile kann sich die Vernunft offenbaren. Wer anderer Leib gegen diese Bestimmung behandelt, wer ihn verstümmelt, entmannet, oder seine schöne und zweckmäßige Gestalt willkührlich verhunzt, handelt gegen die Achtung, welche er der Menschheit im allgemeinen schuldig ist.

Selbst die härtesten Strafen müssen so eingerichtet seyn, daß sie nur das Individuum treffen, und daß die Menschheit selbst in dem Verbrecher noch geehrt wird. Ihn durch langsame und zusammengesetzte künstliche Martern peinigen, seinen Leichnam zum öffentlichen Skandal machen, und ihn verstümmelt an die Landstraßen zur Schau aufstellen, ist nicht bloße Bestrafung des Verbrechers, sondern zugleich Beleidigung des sittlichen Gefühls aller übrigen, das hierin nicht die Gerechtigkeit, sondern nur die entehrte Menschheit und den Mangel an Menschlichkeit wahrnimmt.

Der Druck, in welchem ein großer Theil der Menschen schmachtet, da sie, wenn auch gleich

mit ihrem scheinbaren Willen *) in einer sklavischen Unterjochung gehalten werden, worin ihre körperlichen Kräfte zu den niedrigsten Arbeiten verbraucht, ihrem Verstande und ihrer Vernunft alle Gelegenheit für immer abgeschnitten bleibt

*) Eine gewöhnliche aber doch ganz grundlose Art, die Sklaverey und Leibeigenschaft zu vertheydigen, ist, daß man sagt: die Leute wollen gar nicht frey seyn, und würden sich unglücklich fühlen, wenn man sie frey machte. Nämlich man hat erst die Leute in eine so unglückliche Situation gesetzt, daß sie für alle edle Gefühle stumpf bleiben mußten, und daß sie schlechterdings kein Brod gewinnen können, oder auch aus Stupidität sich nicht zu helfen wissen. Man bietet ihnen nun die Freyheit unter der Bedingung an, daß sie auch alles Vermögen und allen Unterhalt dabey verlieren sollen. Was kann der arme Sklav hierbey anders thun, als aus Wahl in der Sklaverey bleiben? Aber den Versuch den Leuten neben den bisher genossenen Vortheilen die Freyheit anzubieten, und auch ihr Eigenthum frey zu geben, haben die Herren wohl noch nicht gemacht?

sich zu entwickeln und zu vervollkommnen, da sie, nach ihren nothwendigsten Bedürfnissen stets abhängig von der Willkühr anderer bleiben. Mit einem Worte Sklaverey nnd Leibeigenschafe sind Zustände, welche die Menschheit selbst entehren, und wer dazu beyträgt, andere in diesem Zustande zu erhalten, oder sie, wenn er es nicht in seiner Macht hat, das Uebel zu heben, nicht eben so behandelt, als wenn das Uebel nicht da wäre, als wenn er mit freyen Menschen zu thun hätte, versündiget sich an der Menschheit.

c.

Erlaube dir gegen andere kein äusseres Benehmen, keine Ausdrücke oder Urtheile, welche der Achtung der Menschheit zuwider sind.

Hochmuth, barsches und bräskes Wesen verrathen eine Gesinnung, die der Achtung, welche die Menschheit fodert, geradezu widerstreiten. Der Hochmüthige fodert, daß andere, welche er für niedriger hält, als sich selbst, sich vor ihm

demüthigen, sich selbst für nichts und ihn für alles halten, er sinnet ihnen eine Denkungsart an, welche sie verächtlich machen würde, wenn sie dieselbe hätten. Gemeiniglich hat er diese niederträchtige Gesinnung selbst gegen Vornehmere, von welchen er abhängig ist. Er kriecht im Staube vor allen, die Gewalt über ihn haben, und tritt jeden mit Füssen, über welchen er den Herrn spielen kann. Ihm ist sein Individuum alles, die Menschheit nichts. Wenn er sich also vor andern demüthiget; so thut er es nicht, weil er sie innerlich achtet, sondern nur weil er das Kriechen für ein Mittel hält, sein Ansehen über andere zu gründen, Der Hochmuth ist also eine Gesinnung, wodurch sowohl die Pflichten gegen sich selbst als gegen andere übertreten werden.

Das barsche und brüske Wesen, das viele gegen andere haben, oder gar affectiren, ist nichts, als eine rohe Aeusserung des Hochmuths. Denn wie kann ein Mensch auch nur den geringsten Grad von Achtung gegen die Würde der menschlichen Natur empfinden, welcher selbst ohne gegebne Veranlassung ein geringschätziges Betragen gegen andere annimmt, sich über alle

Conventionen der Höflichkeit wegsetzt, alle feine Sitten, alle Vorsichtigkeit im Ausdrucke abgelegt hat, und sich absichtlich solcher Worte, Minen und Geberden bedient, die er als anstößig und beleidigend kennt? — Selbst wenn uns jemand beleidiget hat, wenn wir uns in die Nothwendigkeit versetzt sehen, ihm etwas Hartes und Unangenehmes zu sagen, dürfen wir doch nie vergessen, daß wir es mit einem Menschen zu thun haben, der bey allem, was er verwirkt haben mag, noch menschliches Ansehen an sich trägt, und eine sittliche Natur besitzt, welche zu beschimpfen oder nur nicht auf sie Rücksicht zu nehmen, allemal pflichtwidrig ist.

Eben so muß die Lust, die Ehre anderer zu schmälern, böse Nachrichten von ihnen zu verbreiten, und dadurch das ganze menschliche Geschlecht selbst in einen übeln Ruf zu bringen, beurtheilt werden. Nur da wo ein wichtiger Zweck und die Pflicht, Bekanntmachung der Fehler und Laster anderer gebietet, kann es die Vernunft billigen; aber sich darüber zu freuen, daß man dergleichen thun könne, und sich die Verbreitung übler Gerüchte zum angenehmen Geschäft zu ma-

chen, veträth allemal einen Mangel von innerer Achtung der menschlichen Würde. Denn diese wird vielmehr uns daran eine Lust finden lassen, wenn wir dergleichen an Menschen nicht bemerken, wird also unsre Aufmerksamkeit mehr auf die guten Seiten derselben lenken, und die Nothwendigkeit dergleichen die Menschheit entehrende Thaten bekannt zu machen, wird uns mehr mit Betrübniß, als mit Vergnügen erfüllen, wenn wir es gut mit der Menschheit meynen. Es ist also nicht so wohl die Verbreitung böser aber wahrer Gerüchte, als das Vergnügen und die Lust, mit welcher man dieses Geschäft betreibt, und wodurch es ein Afterreden wird, etwas böses. Das erstere kann nach vernünftigen Gründen zuweilen erlaubt, ja oft nothwendig seyn.

Eben so kann Tadel der Fehler anderer auch Ironie und Spott, selbst bittere Verachtung sehr wohl mit wahrer Achtung der Menschheit harmoniren, ja wohl gar eine Folge derselben seyn. Denn der Unwille gegen solche, welche die Würde ihrer eignen Natur durch schimpfliche Thaten herabsetzen, und durch Niederträchtigkei-

ten ihre Gattung entehren, ist selbst etwas ehrwürdiges, und fließt aus einer moralischen Denkart, wornach man die Unsittlichkeit anderer um so tiefer empfindet, je mehr man die erhabene Bestimmung ihrer natürlichen Anlagen erkennt. Eben dieses gilt von der Verhöhnung menschlicher Thorheiten, welche mit irgend einem moralischen Fehler zusammenhängen. Die lebhafte Darstellung der menschlichen Laster und Thorheiten, in ihrer sittlichen oder lächerlichen Gestalt durch witzigen Spott und beißende Satyre kann daher eine sehr moralische Tendenz haben, indem sie den Abscheu vor derselben befördert, und dadurch die Anhänglichkeit an die Tugend erleichtert.

Aber eine Lust am Tadel selbst zu finden, oder sein Vergnügen daran zu haben, daß man andere dem Gelächter blos stellt, und ihre Fehler zum Gegenstande seiner Belustigung zu machen, verräth Bosheit, welche sich hier als Spott- und Tadelsucht äussert. Die Unvollkommenheiten, die Leiden und den Verdruß anderer zur Quelle seiner Lust zu machen, heißt daran ein Vergnügen finden, daß Andere unvollkommen und unglücklich sind, welche Gesinnung

der Achtung der menschlichen Würde, woraus eher ein Misfallen an diesen Unugenden, und eine Traurigkeit über das Unglück anderer folgen müßte, geradezu widerspricht.

Die Achtung gegen andere fodert von uns Bescheidenheit, d. h. eine Gesinnung, wodurch wir bereit sind, unsre Wünsche und Neigungen durch die Wünsche und Neigungen anderer freywillig einzuschränken, bey unsern Thun und Reden vorauszusetzen, daß die Ansprüche Anderer auf Wohlbefinden und auf Vollkommenheit eben so viel werth sind, als unsre eignen, woraus denn fließt, daß wir es uns zur Maxime machen, mit andern so behutsam und schonend umzugehen, als wir wünschen, daß es mit uns geschähe, wenn wir mit gleichen Eigenschaften versehen oder in gleichen Verhältnissen wären als andere. Die Bescheidenheit ist die Ursache einer zärtlichen Hochachtung der Bedürfnisse und der Wünsche des andern, eines ernstlichen Bestrebens alle Ansprüche aufzugeben, welche der erlaubten Selbstliebe des andern zuwider, oder ihm misfällig seyn könnten.

Ein

Ein starker Feind der Bescheidenheit ist die Eigenliebe, d. i. ein die gesetzlichen Schranken überschreitendes Wohlgefallen an sich selbst, und der Eigendünkel oder die übertriebene Meinung von dem Werthe seiner persönlichen Vorzüge. Vermöge der ersteren vergrößert der Mensch seine Vollkommenheiten durch die Einbildung, wird blind gegen seine Mängel und gegen anderer Vorzüge, so bald sie dem Werthe der seinigen Abbruch thun könnten; so daß ihm das Liebenswürdige seiner Person stets vorschwebt, und er in sich selbst verliebt wird. Daher gefällt ihm nur das, was sein ist und was ihm gehört, alles andere kömmt ihm unbedeutend und uninteressant vor. Der Eigendünkel ist ein Trieb bey der Vergleichung seiner selbst mit andern, sich immer als vorzüglicher zu finden, seinen Verstand für größer, seine Urtheile für richtiger, seine Werke für vollkommner zu halten, als eben dieses in andern. Die Neigung andere gering zu schätzen, ist also mit dem Eigendünkel unvermeidlich verknüpft. Die Eigenliebe führt mehr zu einer Vernachlässigung anderer, indem sie das Wohlwollen auf sich al-

lein beschränkt, und also den Menschen kalt macht. Der Eigendünkel blähet auf und macht hochmüthig, indem der von seiner eignen Würde aufgeblasene andern zumuthet, sich in Vergleichung mit ihm zu verachten. Beide führen zur Unbescheidenheit oder zu der Maxime, von andern mehr für sich zu verlangen, als ihm nach dem Gesetze der Gleichheit gebührt, und die gleichen Ansprüche anderer geringer zu schätzen, als die seinigen.

Ihr kennt den Doktor Bartolus. Wenn er in Gesellschaft tritt: so kann vor ihm Niemand ein Wort reden. Er spricht in einem fort, die Neigung anderer, sich der Gesellschaft auch mitzutheilen, achtet er nicht im geringsten. Wird jemand getadelt; so führt er sich zum Muster des Gegentheils an; er wird nicht müde, seine Einrichtungen, seine Thaten, seine Meinungen anzupreisen, und der größte Theil seines Gesprächs ist ein Lob seiner selbst. Was er nicht thut, ist schlecht, was er nicht anräth ist unklug, was seiner Handlungsweise nicht angemessen ist, heißt ihm thöricht, und was sich mit seiner Meinung nicht verträgt, ist absurd

und ungereimt. Die Bescheidenheit verlangt, daß wir in Gesellschaft anderer unsre Nothdurft und Bequemlichkeit so einschränken, daß die übrigen, welche mit uns gleiche Ansprüche haben, eben das geniessen können, was wir geniessen, daß wir andern die Gelegenheit, ihre Talente und Vollkommenheiten zu zeigen, und überhaupt ihre Wünsche zu befriedigen, nicht wegnehmen, daß wir selbst die Verirrungen des Verstandes oder die Irrthümer anderer, nicht unter dem harten Namen von Ungereimtheiten, abgeschmackter Urtheile u. s. w. rügen, sondern uns vielmehr bemühen, das Wahre darin hervorzuheben, und blos den trüglichen Schein aufzudecken, wodurch der andere verleitet worden ist, ein falsches Urtheil für ein wahres zu halten. Denn jene Schimpfnamen deuten an, als ob der andere ohne allen Sinn geurtheilt hätte, sprechen ihm allen Verstand ab, und beleidigen daher den humanen Ton, welcher aus der inneren Achtung gegen andere immer fließt, deuten also Mangel der letzteren an. Ein gleiches gilt auch von den Vorwürfen des Lasters, welche nie so weit gehen müssen, daß dem Lasterhaften aller moralische

Werth gänzlich abgesprochen wird, weil man dieses von keinem Menschen, auch nicht von dem grösten Bösewichte mit Gewißheit aussagen kann, und also eine sehr harte Beschuldigung aufs ungewisse wagt, die noch dazu der allgemeinen Voraussetzung der moralischen Anlage in dem menschlichen Geschlechte widerspricht, und daher der Bescheidenheit im höchsten Grade zuwider ist.

Zweyter Abschnitt.

Von der besonderen Achtung, welche durch die besonderen Eigenschaften anderer, und einige sich auf die Zwecke der Menschheit beziehenden Verhältnisse bestimmt wird, und den aus derselben entspringenden Pflichten.

Wenn die Natur des Menschen besonders um ihrer moralischen Anlage willen Achtung verdient; so müssen auch alle diejenigen Eigenschaften und Verhältnisse, die sich auf die Entwickelung und Beförderung sittlicher Zwecke beziehen, derselben würdig seyn, und die Pflicht wird da-

her fodern auch diese zu achten, und sie um der Menschheit willen zu schonen.

Verstand und Vernunft, so wie die Erweiterung der Erkenntnisse, die Cultur und die Fortschritte in nützlichen und schönen Künsten, in der Gelehrsamkeit, sind daher schon an sich etwas achtungswerthes. Sie sind die Mittel, wodurch die Freyheit sich ein weiteres Feld der Thätigkeit eröfnet. Denn je mannichfaltiger die Zwecke sind, welche sich der Mensch vorsetzen und ausführen kann, desto mehr Gelegenheit findet der menschliche Geist sich wirksam zu beweisen. Daher fodern auch alle die Anstalten, welche für die Erweiterung und Vervollkommnung unsrer Erkenntnißkräfte getroffen sind, als Schulen, Universitäten u. d. gl. selbst mit allen ihren Fehlern unsre Achtung. Angriffe, die nichts beabsichtigen, als sie lächerlich oder verächtlich zu machen, Veränderungen derselben, die bloße Versuche aufs Ungewisse sind, Zerstörungen, ohne ganz gewiß zu seyn, daß man sogleich etwas besseres an deren Stelle setzen könne, Reformationen, die mehr einreissen, als aufbauen u. s. w., sind Handlungen, welche sich mit der

Schonung und Behutsamkeit nicht vertragen, die wir dergleichen auf das Wohl der Menschheit zielenden Anstalten schuldig sind.

Insonderheit wird uns auch der Staat und seine Verfassung ehrwürdig seyn müssen. Denn er zielt darauf ab, die Freyheit und die wohlerworbenen Rechte aller gegen jeden Angriff zu sichern, folglich die wichtigsten Güter der Menschheit zu beschützen, und ist das einzige Mittel hierzu. Wenn daher gleich die Staatseinrichtung unvollkommen und fehlerhaft wäre; so würde doch die Pflicht erfodern, bey dem Tadel und der Verbesserung dieser Fehler die größte Vorsicht und Behutsamkeit anzuwenden, damit nicht auch das Gute darin unwirksam gemacht werde, und die allgemeine Sicherheit keine Gefahr dabey leide. Es ist besser, daß der Staat mit allen seinen Fehlern fortdaure, als daß er gänzlich zerstört, oder aufs ungewisse, ohne daß man weiß, was die Reform für bessere Folgen haben wird, verändert werde.

Es ist falsch, daß die Erreichung des Zweckes des Staats, mit der Form der Verfassung nothwendig zusammenhänge. Bey einer an sich

betrachtet schlechteren Staatsform, wird die allgemeine Sicherheit oft eher erreicht, als bey einer an sich bessren, weil die Staatsform nicht für sich, sondern durch die Personen regiert, welche sie ausmachen. Daher kann die Freyheit unter einem Könige oft besser gesichert seyn, als in einer Bürgerrepublik. Es gehört ein gewisser öffentlicher Geist der Uneigennützigkeit, eine ausgebreitete Tugend darzu, wenn bey einer republikanischen Verfassung der Zweck des Staats besser erreicht werden soll, als bey der monarchischen. Die einmal eingeführten und in Gang gebrachten Staatsformen schnell und gewaltsam zu ändern, bleibt immer ein gewagtes Unternehmen. In Sachen aber, welche das Recht und die Sicherheit der Menschen betreffen, viel zu wagen, ist niemals erlaubt. Staatsreformen können nur dann gebilliget werden, wenn sie ohne irgend jemanden Unrecht zu thun, mit der größten Schonung dessen, was in der alten Verfassung gut ist, zu Stande gebracht werden können. Selbst Staatsämter und Staatswürden geben den Personen, welche sie bekleiden, eine gewisse Unverletzlichkeit, so daß, wenn sie auch

für sich betrachtet, wenig Achtung verdienen, sie doch um des Amtes willen, das ihnen zur Verwaltung anvertrauet ist, geachtet werden müssen. Denn dadurch daß man ihre Person beschimpft, könnte sehr leicht ihr Amt und ihre Würde, deren Ansehen zur Staatsverwaltung nothwendig ist, in Verachtung fallen, und die gehörige Wirksamkeit derselben geschwächt werden. Denn es ist bekannt, daß die Gefühle leicht von der einen Vorstellung zur andern, die mit ihr vergesellschaftet ist, übergehen. Es ist also ein sehr vernünftiger Grund da, weshalb wir es uns zur Pflicht machen müssen, uns alles leichtsinnigen und unbehutsamen Tadels der Staatsbeamten zu enthalten, und selbst da, wo der Tadel nothwendig wird, doch immer darauf Rücksicht zu nehmen, daß das Amt selbst in Ehren bleibe.

Eben so heilig muß uns auch die Ehe seyn, eine Einrichtung welche dazu dient, dem andern Geschlechte ihr Recht der Menschheit zu sichern, es mit dem männlichen auf den Fuß der Gleichheit zu setzen, und die Erhaltung der Gattung sicher zu stellen. Ohne die Ehe würde das weibliche

Geschlecht ein bloßes Spiel der Willkühr des männlichen seyn, und in Gefahr kommen, alle Beschwerlichkeiten der Erhaltung der Gattung allein zu tragen, ja man müßte selbst für die fortdaurende Existenz des Menschengeschlechts besorgt seyn, wenn sich die Eltern nicht durch die Ehe verpflichteten, nicht nur keine Vereinigung einzugehen, welche die Fortpflanzung beeinträchtiget, sondern auch für die Erhaltung und Ausbildung des Erzeugten gemeinschaftlich zu sorgen. Ein Weib, welches sich über die Ehe hinaussetzt, und durch ihr Betragen dieses Institut, so viel an ihr ist, verächtlich macht, beschimpft sich und ihr ganzes Geschlecht. Ein Mann, der dieses thut, greift die Würde des Weibes in ihrer Gattung an. Umsonst wird man andere Verhältnisse und Verträge aussinnen, welche jene übeln Folgen verhüten sollen. Schon das Künstliche, Zusammengesetzte und Willkührliche dieser Bedingungen und Verträge, verräth ihre Verwerflichkeit. Die Ehe schließt alles, was jeder zu thun hat, schon in ihrem Begriffe in sich; wer den Genuß, den sie gewähret, begehrt, und doch Ausflüchte sucht, um ihren Zwang zu vermeiden,

hat sicher nichts Gutes im Sinne, er höhnt durch seine Handlungsweise das ganze menschliche Geschlecht. Denn kann man wohl Einen herabwürdigen, ohne zugleich die Gattung zu entehren? Ist die Ehe selbst etwas Ehrwürdiges: so muß es auch die Ceremonie seyn, welche das Volk, unter welchem ich lebe, zum Mittel der öffentlichen Bekanntmachung derselben gewählt hat. Ich beweise also Geringschätzung meines Volkes, ich setze mich und die Person, mit welcher ich mich verbinde, dem gerechten Verdachte aus, daß ich die nützlichsten, auf Erhaltung des öffentlichen Ansehens der Moralität und Gerechtigkeit abzielende Gebräuche geringschätze, und sie an meinem Theile um ihre Kraft zu bringen suche, ein Grundsatz, der den schärfsten Tadel verdienen würde. Folglich darf ich nichts thun, wodurch eine Geringschätzung solcher zweckmäßigen Ceremonien verrathen würde.

Jede Verbindung, welche auf die Cultur der Menschheit, jede Meinung und jede Anstalt, welche ein Mittel ist, das legale Verhalten der Menschen zu befördern, oder ihre moralische Gesinnung zu beleben, zu stärken und zu vervoll-

kommnen, verdient meine Achtung. Ich werde mich also auch zur größten Schonung des älterlichen Ansehens, und der größten Behutsamkeit in Ansehung der Religion, und des religiösen Cultus verpflichtet halten. Denn das älterliche Ansehen ist zur Erziehung der Kinder wichtig und nothwendig. Wenn daher auch Eltern, Vormünder oder Jugendlehrer zu tadeln oder zu bestrafen sind; so muß es doch so viel als möglich so geschehen, daß ihr Ansehen bey den Kindern, so lange sie noch deren Erziehung besorgen sollen, nicht dabey leide.

Die Religion ist, an sich betrachtet, selbst ein Stück der Moralität. Der Vorsatz sie praktisch auszurotten würde so viel seyn, als Moralität und Tugend ausrotten, oder der Menschheit das höchste Gut rauben wollen. Aber die Meinungen über den Gegenstand der Religion, über die Art seines Seyns, seiner Natur u. s. w. sind sehr verschieden. Alle diese Vorstellungsarten hängen aber mit der Triebfeder der Vernunft, das Moralische für Gottes Willen, und diesen für das höchste zu achten, und ihn in allen Stücken zu befolgen, mehr oder weniger zusam-

men. In allen ist mehr oder weniger bildliches und symbolisches, das von vielen selbst für das Wahre oder wenigstens für einen wesentlichen Bestandtheil des Wahren und Reellen in der Religion gehalten wird. Es kann also viel Irriges, Grundloses und Falsches in die religiösen Vorstellungen der Menschen sich einschleichen. Denn wo ist dieses überhaupt leichter möglich, als da, wo uns die Belehrung der Sinne gänzlich verläßt, und wo wir uns von der Beschaffenheit und der Wirkungsart eines übersinnlichen Gegenstandes unterrichten wollen? — In Ansehung der Verschiedenheit der religiösen Meynungen, ist es Pflicht, tolerant zu seyn, d. h. jedem die Freyheit zu verstatten, in Religionssachen zu meynen was er will. In wiefern aber jene Religionsmeinungen mit der Tugend als Bewegungsgründe derselben, wenn auch gleich nur in den Gemüthern einzelner Menschen zusammenhängen, und also nur für gewisse Leute *) Triebfedern

*) Man könnte fragen, wie irrige Religionsvorstellungen Triebfedern zur Moralität seyn

zur Moralität sind, verdienen sie unsre Achtung, und in Gegenwart jener eine vorsichtige und schonende Behandlung.

können? Sie sind es aber allemal, wenn die Abhängigkeit der Auctorität des moralischen Gesetzes, oder gar die ganze Gültigkeit desselben, von irgend einer irrigen Vorstellung als wahr gedacht wird. Ein Mensch denkt z. B. Wenn es keine Offenbarung oder keinen Teufel giebt, wenn die Lehre von den beiden Naturen in Christo, wenn dieses oder jenes in den Religionsbüchern enthaltene Factum ꝛc. falsch ist; so würde die Tugend bloße Einbildung seyn. Nun würde dieser Gläubige zwar selbst die Verbindlichkeit zur Tugend immer noch behalten, wenn er auch die Falschheit jener Lehren annähme. Aber ehe er den wahren Zusammenhang einsieht, stellt er sich doch wenigstens vor, daß die Tugend ihre Triebfedern einbüßen würde, und wo diese Vergesellschaftung der Vorstellungen einmal herrschend geworden ist, könnte eine unbehutsame Zertrennung derselben leicht illegale Handlungen hervorbringen, die wenigstens, so lange jene Vorstellungsart blieb,

Jeder Cultus oder sogenannte Gottesdienst, so kindisch und läppisch er uns in der einen Rücksicht vorkommen mag, hat doch irgend eine moralische Beziehung; er soll den Menschen zur Tugend aufmuntern, oder ihn vom Bösen zurückhalten, und in dieser letzteren Hinsicht fodert er Schonung und Vorsicht in der Aeußerung über ihn. Folglich verlangen dieses auch die Anstalten, Ceremonien und Gesellschaften, welche man unter dem Namen der Kirche begreift, so wie die Kirchenlehrer, durch deren allgemeines An-

---

verhütet worden wären, und es muß uns ebenfalls sehr daran gelegen seyn, daß die unsittliche Denkungsart wenigstens nicht zum Ausbruche komme, da letzterer nicht nur schadet, sondern die Gesinnung auch noch mehr verdirbt. Dieses ist also der Grund, weshalb dergleichen Meinungen eine vorsichtige und schonende Behandlung bedürfen. Es muß nemlich zuerst die Unabhängigkeit der Verbindlichkeit zur Tugend von allen angenommenen Religionsmeinungen gesichert werden, ehe das Willkührliche und Falsche der letzteren zu beweisen rathsam ist.

sehen oft mehr Gutes gewirkt werden kann, als durch ihre Gedanken und Vorträge.

Unterdessen kann die Pflicht der Achtung, und der daraus fließenden Behutsamkeit in Ansehung aller dieser Gegenstände, doch nie fodern, daß wir, nach unserm Urtheile irrige Meinungen absichtlich unterhalten, ihnen durch unser Beyspiel Ansehen verschaffen u. s. w. Denn dieses würde mehr als Schonung, würde gefliessentliche und heuchlerische Verbreitung des Irrthums seyn, eine Handlung, die sich mit keiner Pflicht verträgt.

Die Achtung ist ein unwillkührliches Gefühl, welches mit dem Vernunfturtheile, daß ein Ding einen vorzüglichen Werth habe, nothwendig verknüpft ist. Aber dasselbe zum Bestimmungsgrunde unsrer Handlungen zu machen, ist willkührlich. Der Mensch ist in doppelter Hinsicht ein Gegenstand unsrer Achtung. Einmal durch seine Natur. Er hat sittliche Anlagen, Freyheit, Rechte und Pflichten in sich, natürliche Kräfte, wodurch sich seine Freyheit wirksam beweisen kann. In dieser Hinsicht bleibt er es beständig. Das Mehr oder Weniger die-

ser Anlagen, kann den Grad dieser Achtung abändern, aber nie sie ganz vernichten oder sie gar in das entgegengesetzte Gefühl der Verachtung verwandeln. So gering also die natürlichen sittlichen Anlagen in dem Menschen seyn, so wenig Gelegenheit die ihnen beygesellten Naturkräfte zur Wirksamkeit derselben geben; so schwach und verkrüppelt also auch der menschliche Körper, der Verstand und alle übrigen natürlichen Kräfte in ihm seyn mögen; so verdienen sie dennoch unsre Achtung. Denn unsre Vernunft kennt nichts erhabeneres, als die Sittlichkeit und keinen vortreflicheren Zweck als diese. Wo sie daher diese entweder selbst oder ein Verhältniß, eine Beziehung zu derselben findet, das muß sie ehren. Selbst der entseelte menschliche Körper, als die Hülle, welche der Vernunft zum Werkzeuge gedient hat, ist noch unseres Ernstes und unserer Achtung werth, und darf daher nicht beschimpft oder auch nur leichtsinnig behandelt werden.

In der anderen Hinsicht beziehen sich die Freyheit und deren Wirkungen auf das Gefühl der Achtung, und in dieser Rücksicht können wir den Menschen nur in so weit achten, als sein

sittli=

sittlicher Charakter und die daraus fließenden Thaten mit seiner moralischen Bestimmung harmoniren. Nur die Tugend, der Sieg der Pflicht über den Reiz zum Bösen kann dem Individuum unsere besondere Achtung gewinnen; das Laster, ja selbst die moralische Schwäche, welche jedem Reize leicht nachgiebt, kann uns nicht anders als höchst verächtlich vorkommen, folglich auch alles, was auf Beförderung des Lasters abzielt, oder dasselbe leicht hervorbringt. Der Lasterhafte wird zwar immer noch Ansprüche auf Achtung haben, um der Menschheit willen die er an sich trägt, und man wird bey jeder Behandlung desselben auf diese Rücksicht nehmen müssen. Aber diese Werthschätzung fodert nicht sein Verdienst, sondern seine Natur. Eben diese wird seinen Willen und seine Handlungen verächtlich machen, wenn er sich seiner natürlichen Würde nicht gemäß beträgt, sondern dieselbe willkührlich vernachläßiget. Die Fehler des Willens sind daher um so verächtlicher an einem Menschen, je größer, beharrlicher und tadelnswürdiger sie sind, und wenn die Vernunft auch in Ansehung dieser gebietet, schonend gegen andere zu verfahren; so meynt sie

nur, daß wir in der Beurtheilung behutsam seyn, und Andern nicht ohne die triftigsten Gründe besondere moralische Fehler beylegen sollen, eben weil sie sonst Verachtung treffen würde, deren wir uns gegen andere so lange enthalten müssen, als sie uns durch ihre offenbaren Laster nicht dazu zwingen. Körperliche Schwächen, kleine oder verkrüppelte Erkenntnißkräfte, abergläubische Meynungen und alles was in Vergleichung mit andern schlecht und schwach ist, wird ebenfalls, jedoch nur vergleichungsweise verächtlich genannt, weil sie den Zwecken, worauf man sie bezieht, entweder gänzlich zuwider sind, oder doch in Vergleichung mit andern Dingen sehr wenig zu ihrer Beförderung beytragen können.

Dritter Abschnitt.

Von der moralischen Liebe oder dem Wohlwollen gegen andere blos als Menschen, und den daraus gegen sie entspringenden Pflichten.

In welchen zufälligen und veränderlichen, engen oder weiten Verhältnissen wir auch sonst mit

andern Menschen stehen mögen; so giebt es doch Ein Verhältniß, welches immer bleibt. Dieses besteht darin, daß der andere ein Mensch ist, daß er vermöge dieser Natur eine gewisse Bestimmung hat, und daß wir nach der Vernunft wünschen müssen, daß er die Mittel und Zwecke, welche auf die Erreichung jener Bestimmung abzielen, auch wirklich erreiche. Dieser Wunsch verpflichtet uns nicht allein zu dem aus der Achtung fließenden negativen Verhalten, wornach wir alles vermeiden sollen, was sie in Verfolgung und Erreichung ihrer Bestimmung stören könnte; sondern ein Wunsch, welcher durch die Vernunft hervorgebracht wird, führt auch das Bewußtseyn bey sich, daß wir alles, was in unsrer Gewalt steht, thun sollen, um ihn auszuführen. Wenn es also der Vernunft gemäß ist, daß Menschen ihr Leben so lange, als möglich, erhalten, daß sie glücklich seyn, sich immer mehr vervollkommnen mögen u. s. w. wenn wir in ihrer Natur diese Tendenz und die Anlagen dazu bemerken; so wird es die Vernunft auch für nothwendig erkennen, daß wir die vernünftigen Zwecke anderer, so weit sie dieselben für sich al-

lein nicht so gut erreichen können, durch unsre Kräfte werkthätig befördern helfen, und jeder Mensch wird daher verpflichtet seyn müssen, andern auch blos um deswillen, da wo es nöthig ist, und wo er kann, beyzustehen, weil sie Menschen sind.

Da nun die Neigung jemandes Bestes ohne weitere Rücksicht, als blos deshalb zu befördern, weil man an seiner Person ein Wohlgefallen hat, Liebe genannt wird; so paßt dieser Ausdruck auch auf das pflichtmäßige Verhältniß, in welchem jedermann gegen alle Menschen überhaupt steht. Die Liebe kann theils durch sinnliche Ursachen, theils durch Vernunftvorstellungen erzeugt werden. Diejenige, welche durch sinnliche Ursachen entsteht, ist theils eine blos instinctartige oder thierische Liebe, wie Zuneigung der Alten zu ihren Jungen, wo die Natur selbst einen Grund in das Geschöpf gelegt hat, daß es ein blindes Wohlgefallen an seinen Jungen finde, um deren Erhaltung zu befördern; oder der angenehme Eindruck, den ein Ding oder eine Person auf uns macht, erzeugt jene Zuneigung. Auf diese Art der Liebe kann keine

Pflicht gebauet werden. Denn sie entstehet unwillkührlich durch zufällige Ursachen, und bringt eben so unwillkührlich ihre Wirkungen hervor. Man kann diese die sinnliche Liebe nennen. Allein der Wille anderer Zwecke zu befördern, kann auch durch die vernünftige Einsicht, daß es gut und nothwendig sey, es zu thun, entspringen, und wenn hiervon der Grund ebenfalls in den Begriff des Gegenstandes gesetzt wird; so kann eine solche Beschaffenheit des Willens täglich eine moralische oder practische Liebe, ein sittliches Wohlwollen genannt werden.

Zwischen beyden ist der merkwürdige Unterschied, daß jene durch natürliche Ursachen unwillkührlich entsteht und vergeht, folglich Niemand sich diese Art der Liebe geben kann, sondern jeder muß sich gefallen lassen, was die Natur oder der Zufall in dieser Hinsicht mit ihm macht. Die moralische Liebe aber können wir durch freye Willkühr erzeugen, und wo daher die Vernunft die Nothwendigkeit derselben vorstellt, da sollen wir sie auch hervorbringen, und es ist Pflicht, sie dann zu haben.

Daher kann die moralische Liebe da seyn, wo die sinnliche nicht ist, ja wo ihr Gegentheil statt findet, und umgekehrt. Ich kann mich verpflichtet fühlen und den ernstlichen Willen haben, einem Menschen beyzustehen, der mir sinnlich gleichgültig, oder gar widerlich ist, und ich kann aus sinnlicher Neigung mich für jemanden aufopfern, dem ich nach der moralischen Liebe keinen Beystand leisten sollte. Hier ist blos von der moralischen Liebe die Rede, welche ganz durch Vernunftvorstellungen von den Zwecken und Bedürfnissen des andern, in wiefern sie mir als die Zwecke und Bedürfnisse eines Menschen werth seyn müssen, bestimmt wird.

Die Achtung befiehlt, keinen andern in seiner freyen Thätigkeit zu hindern, seine Person zu keinem unedeln Zwecke zu misbrauchen, nie zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen. Die Nächstenliebe fodert noch mehr. Nach ihr soll ich alle Angelegenheiten des Andern, so weit sie nur nicht unsittlich sind, wie meine eignen Angelegenheiten betrachten, und ihm meine Kräfte leihen, so weit er derselben bedarf, und ich derfel-

ben, ohne wichtigere Zwecke zu vernachläßigen, entbehren kann. In wiefern ich nun den ernstlichen Vorsatz habe, diese Regel zu befolgen. in sofern besitze ich ächte Philanthropie oder Menschenliebe. Denn diese ist nichts anders, als ein thätiges Wohlwollen, der Character des Menschenfreundes, der ein Interesse an dem Wohle seiner Mitmenschen nimmt, und sich nie ganz wohl befindet, wenn er weiß, daß es andere neben ihm nicht sind, womit also das Bestreben, ihren Zustand zu verbessern, natürlicher Weise verknüpft ist. — Wer gleichgültig gegen fremdes Wohl ist, wenn er sich nur selbst wohl befindet, ist selbstsüchtig, egoistisch; und verursacht das Wohlseyn anderer, das doch, ohne daß ihm dadurch von dem Seinen etwas genommen ist, besteht, gar ein Uebelbefinden bey ihm, so ist er menschenfeindlich gesinnt, und hat eine Quelle zur Misgunst, — zum Neide — zur Schadenfreude und einer Menge anderer Laster in sich, welche der Menschenliebe geradezu widerstreiten.

Wohlwollend gegen jedermann zu seyn, ist eine allgemeine Pflicht aller Menschen gegen ein-

ander, sie mögen sich einander liebenswürdig finden oder nicht. Mit dem pflichtmäßigen Wohlwollen verträgt sich so gar eine gewisse Misanthropie, eine Abneigung gegen den Umgang mit Menschen, weil man sie seiner Erfahrung zufolge, gar nicht liebenswürdig gefunden hat. Dieses Wohlwollen gegen alle Menschen, schließt das Wohlwollen gegen sein selbst mit in sich, das zwar schon aus der natürlichen Neigung entspringt, aber doch auch durch Vernunftbegriffe hervorgebracht werden müßte, wenn es nicht von Natur da wäre. Denn dieselbige Menschheit, welche mich nach der Vernunft bestimmen soll, anderer Wohl zu wollen, liegt auch in mir, und die Vernunftgründe es zu befördern, sind also vollkommen gleich.

Indessen hat der Mensch eingeschränkte Kräfte; er kann nicht allen Dienste leisten. Die Pflicht der allgemeinen Menschenliebe fodert daher nicht, daß man jedem etwas Gutes thun solle, sondern man soll nur die Gesinnung haben es zu thun, damit man da, wo sich Gelegenheit dazu findet, und wo man kann, es wirklich thue. Erweiset jeder dem andern Gu-

tes, wo und wie er kann; so wird der Zweck der Vernunft, daß jeder sich wohl befinden möge, aufs beste befördert. Ein jeder muß also das Seine hierbey thun. Unsern besonderen Wirkungskreis weisen uns die besonderen Verbindungen an, in welche uns der Zufall, die Natur oder tausend andere Umstände bringen, und wodurch unsre Verbindlichkeit zu gewissen Thaten näher bestimmt wird. Hiernach ist Jeder sich selbst der Nächste. Denn er hat seine Kräfte und sein Bedürfnisse bey sich. In wiefern er also durch die ersteren den letzteren selbst abhelfen kann, wäre es Thorheit dieses von andern zu erwarten, und überflüßig, wenn andere das für uns thun wollten, was wir selbst thun können. Jeder muß also zunächst sein eignes Wohl, seine eigne Cultur, so wie seine eigne moralische Denkart schaffen, nur in dem, was er nicht selbst thun, wenigstens nicht so leicht thun kann als andere, sollen ihm diese helfen. Denn die verschiedenen Menschen haben verschiedene Kräfte und Geschicklichkeiten, welche sie zur Befriedigung ihrer eignen Bedürfnisse nicht alle gebrauchen. Was können sie also nach der Ver-

nunft besseres damit anfangen, als sie für die vernunftmäßigen Zwecke anderer zu verwenden?

Die Zwecke, welche wir in andern befördern können und sollen, sind ihre Glückseligkeit und ihre Vollkommenheit. Eine gute Gesinnung oder die Tugend muß das eigne freye Werk eines jeden seyn. Denn was ein anderer für ihn thut, und in ihm hervorbringt, ist nicht seine Tugend. Aber wir können die Talente des andern entwickeln, ihm Geschicklichkeiten und Fertigkeiten beybringen, allerley Gewohnheiten in ihm erzeugen, welche seine Nützlichkeit vermehren, und die Ausübung der Tugend erleichtern, und in sofern können wir eben sowohl andere vervollkommnen helfen, als wir vieles zur Befriedigung ihrer Wünsche oder zu ihrer Glückseligkeit beytragen können. Die Pflichten, welche sich auf diese Zwecke beziehen, sind folgende:

I.

Die Pflicht der thätigen Theilnehmung an allen menschlichen Angelegenheiten.

Nichts, was das Wohl und Weh, die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit anderer Men-

schen betrifft, darf uns uninteressant oder ganz gleichgültig seyn; es muß uns Freude machen, wenn wir hören oder sehen, daß andere im Fortschreiten zur Vollkommenheit begriffen sind, und sich wohl befinden, und es muß uns wehe thun, wo wir das Gegentheil erblicken. Diese Mitgefühle werden gewiß erfolgen, so bald wir die Vollkommenheit und das Wohl anderer, wie wir sollen, wünschen. Denn alles was unseren Wünschen gemäß ist, macht uns Freude, und was ihnen widerspricht, verursacht Leid. Da wir nun jenen Wunsch in unsrer Gewalt haben; so hängen auch diese Mitgefühle von uns ab, und Niemand, der sie nicht hat, kann sich damit entschuldigen, daß ihn die Natur mit dergleichen Gefühlen gar nicht versehen habe, er also auch die Verpflichtung nicht haben könne, das, was sie verlangen, hervorzubringen.

Zwar ist es wahr, die Anlage zu Mitgefühlen ist natürlich, und in Absicht auf die Stärke oder Schwäche des Eindruckes, den fremde Leiden oder Freuden machen, sehr verschieden, so daß der eine, nach der Verschiedenheit des Nervensystems stark, der andere nur schwach, der

dritte fast gar nicht durch den Eindruck fremder Schmerzen oder fremdes Glückes afficirt wird, und diese verschiedenen Arten der sinnlichen Eindrücke sind daher größtentheils unwillkührlich. Aber die Pflicht fodert auch nicht, daß fremdes Glück oder Unglück ein starkes oder schwaches sinnliches Gefühl verursache, sondern nur, daß wir uns dafür nach vernünftigen Gründen interessiren, oder den ernstlichen Wunsch haben, daß jedermann glücklich und vollkommen seyn möge. Ob das Gefühl sinnlich stark oder schwach sey, darauf kommt es nicht an, sondern nur, daß es zur Triebfeder diene, uns zur Erfüllung unsrer Pflicht gegen andere anzutreiben, daß es eine thätige Theilnehmung an dem Schicksale anderer sey, die nothwendig mit einem gewissen Gefühle verknüpft ist, und ein solches müssen wir durch Vernunftbegriffe allemal erzeugen können. Denn diese Art des Mitgefühls ist nur eine besondere Aeusserung des moralischen Gefühls.

Die sinnliche Sympathie (Mitleiden und Mitfreude) besteht in der besonderen Anlage, leicht durch die anschauliche Vorstellung fremdes

Glückes oder Unglückes angenehm oder unangenehm gerührt zu werden, oder durch die bloße Vorstellung der Zustände anderer in eine ähnliche Gemüthsstimmung versetzt zu werden. Ein solches Mitleiden kann eine Triebfeder zu vielen pflichtmäßigen Handlungen werden; es können aber auch eben so leicht pflichtwidrige Handlungen durch dasselbe bewirkt werden, wenn es nicht durch vernünftige Ueberlegungen regiert wird. Diese Art der Sympathie bedarf daher einer moralischen Cultur, um sie mit den moralischen Foderungen einstimmig zu machen, wo sie dann die Ausübung gewisser Pflichten sehr erleichtern hilft. Ließe man sie so stark werden, daß die vernünftige Ueberlegung den Einfluß dabey verlöhre; so würde sie der Moralität mehr schädlich als nützlich seyn. Im übrigen kann sich es Niemand zum Verdienst anrechnen, daß er von der Natur eine stärkere Anlage zur Mitleidenschaft erhalten hat, als der andere, und die Thaten, welche blos aus diesem Gefühle fließen, ohne daß ein Vernunftgrund daran Theil hat, erhöhen nicht die sittliche Vollkommenheit des Handelnden, ob sie ihn gleich liebenswürdig

machen, und für die Gesellschaft recht gut seyn mögen. Nur die Cultur dieses Gefühls zu guten Zwecken, und die Einschränkung desselben da, wo es uns zu etwas Unrechten verleiten mögte, hat sittlichen Werth, und gehört zum Verdienste des Menschen.

Cicilie hat einen zarten Nervenbau und eine starke Phantasie von der Natur erhalten. Alles was sie sich in ihrer Einbildung vorstellt, empfindet sie auch. Sie ist ausgelassen lustig, wenn die Leute vergnügt sind, welche sie umgeben, und kann keine fremden Thränen sehen, ohne mit zu weinen. Jedes Bitten erweicht sie, und sie kann einem anhaltenden Flehen nicht widerstehen. Dieses zarte Mitgefühl macht Cicilien mildthätig. Kein Armer geht von ihr unbeschenkt; sie kann Niemanden, der sie dringend bittet, etwas abschlagen. Aber sehr oft wird sie dadurch in Verlegenheit verwickelt, und nicht selten so gar bis zu Ungerechtigkeiten gegen andere fortgerissen. Das Mitleiden verleitet sie Alles wegzugeben, was sie hat; sie verkauft nach und nach alle ihre Habseligkeiten, borgt von Reichern, ohne Mittel vor sich zu sehen, wie sie ihre Schulden wieder

bezahle. Den, welcher ihre Sinne durch seine Gestalt nicht rührt, oder durch Flehen ihre Phantasie nicht zu erschüttern weiß, weiset sie mit Härte ab, ob er gleich nach der Vernunft ihrer Unterstützung würdig gewesen wäre; nur wer ihr Mitleiden rege macht, ist ein Gegenstand ihrer Wohlthätigkeit. Daß sie den Reichern, von dem sie geliehen, nicht wieder bezahlen kann, macht ihr wenig Kummer; sie ist zänkisch und quält ihr Gesinde durch ihren Eigensinn, ihre Mildthätigkeit ist ein Werk des bloßen Gefühls. Diese Art der Weichlichkeit ist noch sehr entfernt von der pflichtmäßigen Menschenliebe, welche ein Werk der Grundsätze seyn muß.

Mäander dagegen ist von Temperament ein sehr kalter und phlegmatischer Mann. Die Leiden und Freuden anderer bringen ihn nicht leicht aus seiner einmal angenommenen Gemüthsstimmung. Wenn es auf sein sinnliches Gefühl ankäme; so würden ihn die Thränen eines andern nicht bestimmen können, etwas für ihn zu thun. Dennoch nimmt er, wo es auf das Thun ankommt, den größten Antheil an allem, was die Menschheit interessirt. Bedarf irgend jemand

seiner Hülfe in Gefahr oder Noth; so ist Niemand bereitwilliger als er, sie, auch ungebeten, zu leisten. Nicht das äussere Mitleid erregende Ansehen, sondern die vernünftige Ueberlegung, daß es gut sey, einen gewissen Zweck des andern durch seine Thätigkeit zu befördern, bestimmt ihn zu handeln. Es ist kein Zweifel, daß Mäander, ohnerachtet er kein so starkes Mitgefühl hat, als Cicilie, doch ein weit edlerer Menschenfreund sey und mehr wahre Menschenliebe besitze, als sie.

Mangel der thätigen Theilnahme an dem Schicksale der Menschen ist also jederzeit ein moralischer Fehler, und Niemand kann sich deshalb mit seiner gröberen Organisation oder seinem natürlichen Temperamente, das eine solche Theilnahme nicht verstatte, entschuldigen, sondern jedermann soll und muß es bis zu dieser thätigen Theilnahme bringen können. Denn wenn er auch die Stärke oder Schwäche des Gefühls nicht ganz in seiner Gewalt hat; so hat er doch seine Handlungen in seiner Gewalt, und kann diese nach der Vorstellung der Pflicht bestimmen. Das gerade Gegentheil von der Menschenliebe

würde

würde Menschenhaß seyn, der eine Freude daran findet, daß Menschen ihre vernünftigen Zwecke nicht erreichen, und also solche Ereignisse, welche das allgemeine Weltbeste zerstören wünscht, auch wohl zu ihrer Hervorbringung das Seine beyträgt; ein Laster, das in dieser Abscheulichkeit wohl kaum unter Menschen angetroffen wird, dahingegen die Gleichgültigkeit gegen allgemeines Menschenwohl, die auch von keinem geringen moralischen Verderben zeigt, schon häufiger ist.

Aus der Pflicht des allgemeinen Wohlwollens fließen

II.

Die Pflichten der Menschlichkeit.

Diese beruhen darauf, daß jedermann den Grundsatz haben soll, andern, wo es ihnen an Kräften gebricht, ihre natürlich = nothwendigen Bedürfnisse zu befriedigen, wenn er nur irgend kann, beyzustehen, und alles was zu ihrem

Wohlbefinden etwas beytragen kann zu thun, wenn es nur die Pflicht verstattet. Die Pflichten der Menschlichkeit begreifen nicht nur die körperlichen, sondern auch die geistigen Bedürfnisse unter sich. Daß ein Mensch seinen Verstand und seine Vernunft entwickele, und zur gesetzmäßigen Freyheit gelange, ist nach der Vernunft wenigstens eben so nothwendig, als daß er lebe und sich wohl befinde. Also wird die Pflicht der Menschlichkeit auch fodern, unserer Seits dahin zu wirken, daß die Fesseln der Sklaverey zerbrochen, und solche bürgerliche und gesellige Verhältnisse eingeführt werden, worin jeder Mensch seine geistigen Kräfte ungehindert entwickeln und ausbilden kann. Zur Ausrottung der Irrthümer und des Aberglaubens, und der immer größeren Ausbreitung der Wahrheit soviel man kann und Gelegenheit hat, mitzuwirken, ist allgemeine Pflicht der Menschlichkeit.

Insbesondere heißt der Wille, andern Menschen in dem, was zu ihrer Glückseligkeit nothwendig ist, nach Vermögen beförderlich zu seyn ohne dafür etwas zu hoffen, Wohlthätigkeit. Diese ist daher eine Tugend, zu wel-

cher jedermann verpflichtet ist. Sie zeigt sich besonders dadurch als Tugend, daß wir andern auch da dienen, wo es uns Mühe und Aufopferung eigner Bequemlichkeit kostet, wo wir selbst Uebel übernehmen müssen, um andern zu helfen. Dem Reichen, welcher blos Geld oder sonst Sachen an Bedürftige austheilt, welche zu erwerben oder auch wegzugeben, ihm keine Beschwerde macht, kann dieses nicht sehr hoch angerechnet werden. Wer aber mit Lebensgefahr das Leben anderer rettet, wer viel Beschwerden und Mühe über sich nimmt, um andern ohne Eigennutz zu dienen, wer dieses selbst insgeheim, ohne Aufsehen dadurch machen zu wollen verrichtet, wer bey beschränkten Vermögensumständen sich selbst Abbruch thut, um nur Dürftigere unterstützen zu können, dessen tugendhafte Gesinnung ist viel weniger zweifelhaft.

Der Wohlwollende wird aber andere nicht blos in Nothfällen zu unterstützen geneigt seyn, selbst die Bequemlichkeit und das entbehrliche Vergnügen anderer, wird er da, wo er es ohne wichtigere Zwecke zu versäumen thun kann, zu befördern, sich verpflichtet fühlen. Er besitzt also Dienst-

fertigkeit oder die Geneigtheit anderer Wünsche durch unsre Dienste zu befriedigen, ohne daß uns eine besondere Verbindlichkeit dazu verpflichtet, blos aus dem Grunde, weil es Menschen sind; Gefälligkeit oder die Bereitwilligkeit andern durch kleine Dienste entgegen zu kommen; Freygebigkeit welche ein Hang ist anderer Vergnügen durch Aufopferung unseres Vermögens zu befördern, endlich Höflichkeit, eine Geschicklichkeit das innere Wohlwollen durch äußere Zeichen auszudrücken, welche, wenn sie zugleich schön ist, Artigkeit heißt, u. s. w. Alle diese Eigenschaften, welche, wenn sie ächter Art sind, eben so viele Triebfedern sind, das Vergnügen anderer, ohne alle Rücksicht auf eignen Vortheil, sondern blos deshalb zu befördern, weil sie auch Menschen sind, folgen aus der innern moralischen Menschenliebe, und sind auch nur in soweit ächte Tugenden, als sie daraus fließen. Ob nun gleich diese Vollkommenheiten nicht fehlen können, wo wahre Menschenliebe ist; so kann man doch von ihnen nicht auf das Daseyn wahrer Menschenliebe schließen, indem der Eigennutz, Ehrgeitz, Affectation ꝛc. ähnliche

Aeußerungen hervorbringen, welche in ihren einzelnen Wirkungen von den Wirkungen ächter Tugend nicht immer zu unterscheiden sind. Wenn indessen Dienstfertigkeit mit der Begierde anderer Geschäfte oder Geheimnisse zu erforschen, Gefälligkeit mit Zudringlichkeit verknüpft ist, wenn Freygebigkeit in zweckloses Geldverschleudern, Höflichkeit in kriechende Schmeicheley und Complimentirsucht ausartet; so haben sie gewiß keine ächte Quelle.

Mit dem moralischen Wohlwollen ist auch die Neigung verknüpft, die legalen Handlungen anderer lieber aus einer guten, als aus einer bösen Quelle herzuleiten, und überhaupt sich blos durch wichtige und hinreichende Gründe bestimmen zu lassen, nachtheilig über andere zu urtheilen, vielmehr von jedermann das Beste zu denken und zu sagen. Das Gegentheil hiervon ist Lieblosigkeit, eine Sucht, alles was man an andern bemerkt, durch Vernünfteleyen böse auszulegen, und nachtheilige Urtheile über ihn zu verbreiten, und diesen Urtheilen gemäß auch gegen ihn zu handeln, ein moralischer Fehler, wodurch die Menschheit verletzt wird.

Vierter Abschnitt.

Von den besonderen Verpflichtungsgründen, welche die Handlungen sowohl als die Gegenstände des pflichtmäßigen Wohlwollens näher bestimmen.

Es ist nicht möglich, daß wir allen wirklich dienen. Die Pflicht fodert nur, daß wir bereit seyn sollen, das Wohl anderer zu befördern, wo wir können und wo es wichtigere Zwecke nicht verhindern. Hierin besteht der Inhalt des allgemeinen Wohlwollens. Soll dieses in wirkliche Handlung übergehen; so müssen dieselben noch besondere Gründe bestimmen. Diese sind Verbindungen, in welche uns theils der Zufall oder die Natur, theils unsre eigne Willkühr mit den Bedürftigen bringt. Die Vernunftregel ist: „Jedermann soll sich hauptsächlich derjenigen „Bedürftigen annehmen, denen er wegen der „besonderen Verbindung, in welcher er mit ih„nen steht, am leichtesten helfen kann, und welche „ihn entweder durch ihre eigne Gesinnung gegen „ihn, oder durch andere Umstände zunächst ver„pflichten." Denn wenn jeder Mensch dieses

in seinem Wirkungskreise thut; so ist allen Bedürftigen geholfen, und ein Grundsatz, nach welchem dieses geschiehet, muß der Vernunft angemessen seyn, da es ihr Wille ist, daß alle vernunftmäßige Zwecke der Menschen möglichst erreicht werden.

V.

Von den Pflichten der thätigen Beyhülfe in Nothfällen.

Nothfälle sind solche Begebenheiten, wo jemand sein Leben, Gesundheit oder Vermögen gewiß oder wahrscheinlicher Weise nicht erhalten könnte, wenn ihm andere nicht beystünden. Wer daher weiß, daß ein anderer in Noth ist, und Kraft und Geschicklichkeit hat, ihm zu helfen, und sich dabey in einer Lage befindet, wo er dem Nothleidenden nahe ist, oder leicht zu ihm kommen kann, ist verpflichtet, ihm nach Möglichkeit beyzustehen. Die Noth des andern verpflichtet jeden, wenn der Bedürftige auch in keiner näheren Verbindung mit ihm steht. Genug es ist ein Mensch, der Hülfe bedarf. Diese ist er ihm

daher schuldig, wenn der Unglückliche auch sein bitterster Feind wäre, oder den schlechtesten Character hätte. Es giebt keine Ausnahme als die, wo der andere selbst in gleicher Noth ist, und also seiner Kräfte für seine eignen eben so nothwendigen Zwecke bedarf. Denn daß jemand sich selbst für andere wegwerfen solle, kann die Vernunft nicht verlangen. Ihr Zweck ist, daß der Mensch sich und seine nothwendigen Güter erhalte. Unmöglich kann sie also fodern, daß jemand seine Erhaltung von andern erwarte, wo er sie selbst bewirken kann, oder daß er die nothwendigen Zwecke einer andern Person, seinen eignen gleich nothwendigen und gleich wichtigen Gütern vorziehe. Denn ein jeder hat seine Kräfte und Geschicklichkeiten zunächst für sich selbst, zur Besorgung seiner eignen Angelegenheiten, was er davon übrig behält, gehört erst andern an. Nur dann muß er andere sich selbst vorziehen, wenn die Zwecke jener weit wichtiger und nothwendiger sind, als die seinigen. Wenn also alle in Lebensgefahr sind: so muß jeder zuerst sich selbst retten, ehe er andere rettet, und es kann nicht gefodert werden, daß er sich selbst vernachlässige

und nur andern seine Kräfte leihe. Doch muß dieses nicht so verstanden werden, als ob der eine für den andern keine Gefahr übernehmen solle. Denn wenn die Gefahr, welche ich übernehme, noch nicht so groß ist, als die Gefahr in welcher sich der Leidende schon befindet; so ist die Uebernehmung derselben um den andern zu retten, allemal Pflicht. Wenn hierbey selbst das Leben gewagt werden müßte und wirklich verlohren ginge; so würde der Beystand doch um so großmüthiger und edler seyn. Denn wozu könnten wir unser Leben besser verwenden, als unsre Pflicht zu erfüllen?

Die Art des Gewerbes oder der besonderen Geschicklichkeit, welche jemand hat, verpflichtet jeden in den Fällen, wo gemeine Kräfte nicht hinreichen, auch zum besonderen Beystande. Der Arzt ist in Nothfällen verpflichtet, auch ohne Ansprüche auf Bezahlung zu machen, Kranke zu heilen; der welcher im Schwimmen und im Wasser sich zu bewegen geübt ist, hat eine besondere Verbindlichkeit, Unglücklichen in Wassersnoth beyzustehen u. s. w.

Wenn das Vaterland in Gefahr ist, wenn Freyheit und öffentliche Sicherheit mit gewaltthätigen Angriffen bedrohet werden; so ist eine große öffentliche Noth vorhanden, und diese nach Maaßgabe seiner Kräfte abwehren zu helfen, muß ein jeder verpflichtet seyn, sollte es auch mit Gefahr seines Lebens geschehen. Denn was ist wichtiger als öffentliche Sicherheit und Freyheit, und der Staat, welcher diese zu schützen zum alleinigen Zwecke hat?

Sind mehrere in gleicher Noth, welche zugleich meiner Hülfe bedürfen, und denen ich sie doch nicht allen zugleich gewähren kann, wem soll ich zuerst helfen? — Unstreitig dem, welcher dich durch mehrere Gründe verpflichtet, als blos durch seine Menschheit. Also zuerst deinem Kinde, deinen Eltern, Freunden, Bekannten u. s. w., und findet kein solcher Unterschied unter den Hülfsbedürftigen statt, dem, welcher dir der nächste ist, dem, welchen du zuerst am sichersten helfen kannst.

II.

Von den Pflichten, welche durch natürliche Verhältnisse näher bestimmt werden.

Natürliche Verhältnisse sind alle diejenigen, wodurch die Natur die Menschen verknüpft, es sey, daß sie nothwendiger oder zufälliger Weise zusammen kommen, d. h. so daß sie selbst unter einander sich wie Ursachen und Wirkungen ihrer Existenz verhalten, oder daß sie durch anderweitige bekannte oder unbekannte Ursachen in eine Zeit oder an einen Ort zusammen gekommen sind. Das erste dieser Verhältnisse ist die Verbindung zwischen Aeltern und Kindern und zwischen Blutsverwandten.

Es ist nichts vernünftiger, als daß diejenigen, welche die Natur so innigst mit einander verknüpft hat, für ihre Bedürfnisse wechselseitig sorgen, so weit es der eine oder der andere nicht für sich selbst thun kann. Denn wenn jedermann dieses thut; so wird das Weltbeste allgemein befördert, mithin ein vernünftiger Zweck erreicht. Neugebohrne Kinder bedürfen zur Fortsetzung ihrer Existenz Nahrung und Wartung, zu ihrem

nützlichen Fortkommen, und zu ihrer moralischen Ausbildung Unterricht und Erziehung. Niemand kann eine nähere Verpflichtung haben, ihnen dieses alles zu geben, als die Eltern. Geschwister haben gemeinschaftliche Eltern, sie leben von Jugend auf gemeiniglich zusammen, oder bleiben doch mit ihren Bedürfnissen und Schicksalen vertraut, und dieses gilt (nur in einem etwas geringeren Grade) auch von den entfernteren Blutsverwandten; was ist also vernünftiger, als die Regel, daß diese zunächst für ihre Bedürfnisse wechselseitig sorgen sollen? Denn wenn sie allgemein befolgt würde, so würde es sehr wohl mit dem menschlichen Geschlechte stehen, und da dieses die Vernunft eben beabsichtiget; so muß sie auch die Maxime billigen, welche ein Mittel dazu enthält.

Aus gleichem Grunde müssen auch die zufälligen natürlichen Verhältnisse die Menschen zu wechselseitigen Dienstleistungen verpflichten. Führt mich der Zufall an einen Ort, wo ich einen Unglücklichen antreffe, der mit den Wellen kämpft, oder in Feuersgefahr ist, oder sonst Mangel an den nothwendigsten Bedürfnissen lei-

det; so bin ich zunächst verpflichtet mich seiner anzunehmen, und um so mehr je näher ich ihm bin, je leichter ich es thun kann, und je weniger irgend ein anderer da ist, der dasselbe zu thun, eine stärkere Verbindlichkeit hätte. Daß ich also mit Menschen zufälliger Weise in Gesellschaft gerathen bin, daß sie meine Landesleute, meine Zeitgenossen sind u. s. w., kann ein besonderer Verpflichtungsgrund werden, ihnen zu dienen.

III.

Von den Pflichten, welche durch willkührliche Verhältnisse näher bestimmt werden.

Wir treten mit Andern in willkührliche Verhältnisse, so bald diese gegen uns, oder wir gegen sie willkührliche Handlungen begehen. Diese können nun theils von der Beschaffenheit seyn, daß sie die Menschen gegen einander insbesondere verpflichten, theils von einer solchen Art, daß sie dieselben von gewissen Pflichten entbinden. Von der letzteren Art sind die feindseligen Gesinnungen und Handlungen, welche auf Verletzung

unsrer Rechte, und auf Hinderung oder Zerstörung unsrer Glückseligkeit und Vollkommenheit abzielen; zu der ersteren Gattung gehören alle diejenigen Gesinnungen und Handlungen des andern, welche auf uneigennützige Beförderung unseres Wohlseyns, oder überhaupt unserer vernünftigen Zwecke gehen. Von beyden Arten der Verhältnisse soll hier geredet werden.

Wer gegen den andern eine feindselige Gesinnung beweiset und ihn beleidiget, wird zwar immer noch von dem Beleidigten als Mensch geachtet werden müssen, aber auf solche Dienste, welche sich auf die Voraussetzung gründen, daß der andere die Gesinnung, aus welcher sie fließen, auch haben werde, und die ohne einen gewissen Grad sinnlicher Zuneigung nicht wohl geleistet werden können, kann er keine Ansprüche machen. Vielmehr spricht uns die Vernunft von der Verbindlichkeit dazu gänzlich frey. Freundlichkeit, zuvorkommende Gefälligkeit, vertrauliche Mittheilung bin ich jedem nur in dem Maaße schuldig, als ich bey ihm eine gleiche Ge-

sinnung gegen mich voraussetzen kann. Da nun mein Feind das Gegentheil mir durch die That beweiset; so würde ich mich selbst wegwerfen, wenn ich mich ihm zum Instrumente seiner beliebigen Absichten anbieten wollte. Mein Recht und mein Wohl ist eben so wichtig, als das seinige, oder jedes andern Recht und Wohl. Diese Güter darf ich also von Niemanden mit Füssen treten lassen. Daher fodern feindselige Angriffe Muth, um ihnen mit Nachdruck auf eine gesetzmäßige Art zu widerstehen, und in Fällen, wo die Fortsetzung der Beleidigungen Regel werden würde, wenn nicht die Furcht davon zurückschreckte, ist es sogar Pflicht, sie nachdrücklich zu bestrafen.

Wenn aber gleich Niemand verpflichtet seyn kann, seinen Feind in allen Stücken so zu behandeln, wie den, welchen er liebt; so darf er doch nicht Böses mit Bösen vergelten, oder eine gleiche feindselige Gesinnung gegen ihn beweisen. Denn wenn dieses wäre, so würde es recht seyn, die Feindseligkeiten, d. h. einen Zustand zu verewigen, welcher der Vernunft widerspricht. Vielmehr müssen wir eine solche Gesinnung auch

gegen unsre Feinde behalten, wodurch wir ihnen nicht nur vollkommene Gerechtigkeit widerfahren lassen, sondern auch bereit sind, auf alle Strafe Verzicht zu thun, so bald sie sich nur so beweisen, daß wir nichts mehr von ihnen zu fürchten haben. Hierin besteht die Versöhnlichkeit, die mit einer weichlichen Nachgiebigkeit und feigen Unterwürfigkeit unter den unbilligen Willen des Feindes nicht verwechselt werden darf. Denn ein versöhnliches Gemüth kann zuweilen mit dem Gebrauche harter Mittel gegen hartnäckige Feinde sehr wohl zusammenstimmen. Selbst Wohlthaten dürfen wir unserm Feinde nicht verweigern, wenn sie derselben nothwendig bedürfen, und wir im Stande sind, sie ihnen zu leisten, ohne stärkere Verbindlichkeiten zu verletzen. Dieses letztere fodert die moralische Feindesliebe, welche durch die Vernunft geboten ist, und die nicht in einer sinnlichen Zuneigung zu unsern Feinden, sondern blos in dem festen Willen besteht, auch solchen Bedürftigen Gutes zu thun, denen wir wegen ihres feindseligen Betragens gegen uns unmöglich geneigt seyn können. Denn sinnliche oder physische Liebe kann

nicht

nicht geboten, sondern muß durch die Vorstellung liebenswürdiger Eigenschaften hervorgebracht werden. Dergleichen aber können wir unmöglich in einem Menschen voraussetzen, der uns gerade das Gegentheil davon beweiset.

Eine feindselige Gesinnung gegen andere darf also nie in unser Herz kommen, selbst dann nicht, wenn diese sich feindselig gegen uns betragen haben. Denn sie widerspricht den Zwekken der Menschheit, da sie auf Zerstörung menschlicher Glückseligkeit und Verletzung menschlicher Rechte abzielt. Menschenhaß, Misgunst, Neid, Schadenfreude, Verleumdung, Spottsucht ꝛc. sind nichts anders als Aeusserungen der feindseligen Gesinnung, die, wenn auch nicht selbst feindselige Thaten, doch eine reiche Quelle derselben sind.

Der Haß überhaupt ist eine Verabscheuung solcher Eigenschaften, die wir uns als widerlich vorstellen. Er entsteht oft unwillkührlich, und wenn wir das Laster und andere verschuldete Unvollkommenheiten hassen; so verdienen wir keine Vorwürfe darüber. Aber der Haß geht auch leicht auf die übrigen an sich nicht hassenswürdi-

gen Eigenschaften des Menschen über, und dann wird er ein moralischer Fehler. Der Mensch hasset oft diejenigen Personen, welche mit ihren guten Eigenschaften der Befriedigung seiner Neigungen im Wege stehen, weil seiner Eitelkeit, seinem Ehrgeiz, seiner Liebe ꝛc. dadurch Abbruch geschieht, wo also der Grund, daß ihm die Eigenschaften anderer zuwider sind, nicht in diesen Eigenschaften, sondern in seinem Charakter liegt, wornach es ihm unangenehm ist, daß andere Vorzüge besitzen. Ein solcher Haß widerspricht der moralischen Menschenliebe gerade zu, nach der wir ein Wohlgefallen an allen Gütern der Menschheit, wo sie auch angetroffen werden, finden sollen. Es könnte also jener Haß nicht entstehen, wenn nicht eine der sittlich guten Denkart entgegengesetzte Gesinnung in uns statt fände. Dieser unmoralische Haß zeigt sich bald als Misgunst, ein innerer Aerger oder Gram über das Wohlseyn oder die Vollkommenheit anderer mit der Begierde dieselbe zu schmälern, weil wir sie entbehren, oder weil doch dadurch der Glanz unserer ähnlichen Vorzüge verdunkelt wird; bald als Neid, ein Hang sich über anderer Glück

zu ärgern, wenn auch dem unsrigen dadurch gar kein Abbruch geschieht.

Die Schadenfreude ist die Freude über das Unglück und die Leiden anderer, welche leicht eine Triebfeder wird, den Schaden selbst bewirken zu helfen, eine offenbar feindselige Gesinnung, die, wenn sie sich sogar bis auf Menschen erstreckt, die uns nicht beleidiget haben, ja unsre Freunde sind, eine verabscheuungswürdige Bösartigkeit anzeigt, und noch grösser seyn würde, wenn sie sich selbst bey solchen schrecklichen Begebenheiten zeigte, die das Weltbeste zu zerstören drohen. Minder abscheulich, obgleich immer noch tadelnswürdig ist eine andere feindselige Gesinnung, die Rachsucht, eine Begierde, seinen Beleidiger blos deshalb zu bestrafen, weil es uns Vergnügen macht, ihm Uebels zuzufügen. Denn hier ist doch eine gültige Ursache des Zorns, eines starken Affekts, welchen durch Vernunftgründe zu mäßigen, nicht so leicht ist, und der leicht in Haß und in einen gleichsam continuirlichen Zorn, d. h. in Rachsucht ausarten kann. Wird aber die Rache affectlos, also ein kaltblütiger Vorsatz seinen Feind zu quälen, um

sich an seinem Schmerze zu weiden; so ist sie die gräßlichste Art des Menschenhasses, und der tyrannischen Grausamkeit.

Die andere Art der willkührlichen Verhältnisse, nämlich solcher, welche uns noch näher und stärker verpflichten als der bloße Umstand, daß der, welcher unsrer Hülfe bedarf, ein Mensch ist, sind theils unsre eignen einseitigen Handlungen, wodurch wir in andern gerechte und erlaubte Erwartungen gegründet haben, theils empfangene Wohlthaten und das gute Benehmen anderer gegen uns, theils die gesellschaftlichen Verbindungen des Umganges, der Liebe, der Freundschaft, des Geschlechts u. s. w.

Zu den ersteren gehören die Versprechungen, oder ein äusseres Betragen gegen andere, welches eben dasselbe als das Versprechen, nur nicht mit Worten ausdrückt. Denn durch dergleichen Aeusserungen wollen wir gewisse Hoffnungen und Erwartungen auf uns, in dem andern begründen, zu welchen das Verhältniß, in welchem

wir zu ihm stehen, nicht würde berechtigt haben. Wenn die Versprechungen angenommen, und also wirkliche Verträge sind; so hat der andere ein Recht das Versprochene zu fodern, und die Nichterfüllung derselben würde also eine wahre Rechtsverletzung seyn, da man dadurch das Seine des andern angreifen würde. Wenn aber auch Versprechen und Zusagen von der Art sind, daß sie noch keine rechtliche Verbindlichkeit bey sich führen; so verpflichten sie dennoch zu ihrer Erfüllung. Denn dadurch, daß wir absichtlich in andern gewisse Erwartungen erregen, können wir nach der Vernunft nichts anders wollen, als daß sie auf Erfüllung derselben rechnen, und ihre Maasregeln bey ihren Entwürfen und Handlungen darnach nehmen sollen. Denn sonst würden Versprechungen ganz überflüßige und nichtsbedeutende Handlungen seyn. Wollten wir uns nun heimlich vorbehalten, sie beliebig zu brechen, oder unsre Entschlüsse hinterdrein willkührlich zu ändern; so würde es erlaubt seyn, dem andern etwas, was wir ihm freywillig gegeben haben, willkührlich wiederzunehmen, welches aller Vernunft zuwider ist. Handlungen und Dienste,

welche wir dem andern versprechen, müssen wir als solche betrachten, welche schon zum Eigenthum des andern gehören, und die wir ihm nicht wieder entreissen können, nachdem wir sie ihm einmal freywillig angeboten haben. Und wenn auch von seiner Seite keine wirkliche Annahme erfolgt ist, wenn wir nur voraussetzen können, daß es den Wünschen des andern gemäß ist; so sind wir innerlich eben so stark verpflichtet, unser Wort zu halten, als wenn wir durch alle äussere Förmlichkeiten eines Vertrages dazu verbunden worden wären. Denn es kann uns nichts fester verbinden, als unser eigner Wille. Sage ich zu einem andern: Ich verspreche dir dieses oder jenes zu leisten; so heißt dieses eben so viel, als ich nehme die Verbindlichkeit auf mich es zu thun; eine übernommene Verbindlichkeit aber soll nach der Vernunft das sicherste seyn, worauf man sich verlassen kann. — Ich bin schon an sich im allgemeinen verbunden, die Zwecke des andern zu meinen eignen zu machen, erkläre ich ihm nun durch mein Versprechen, daß ich etwas besonderes für ihn thun will, und ich wollte die Zusage nicht halten; so würde ich seinem Zwecke absicht-

lich entgegen wirken, da ich denselben zu befördern mich verpflichtet habe, welches aller Vernunft widerspricht.

So lange ich Niemanden einen gewissen Dienst versprochen habe, bleibe ich in Ansehung desselben noch frey. Ich kann meinem eignen Belieben folgen, und mich durch Umstände und Gelegenheiten bestimmen lassen, ihn zu leisten, oder auch meine Zeit und Mühe zu irgend einem andern guten Zwecke zu verwenden. Denn Niemand konnte darauf rechnen, weil Niemand wissen konnte, ob meine übrigen Pflichten ihn zuließen, und ob ich willens wäre, ihn zu leisten. Durch mein Versprechen aber erkläre ich, daß mich keine andere Pflicht zurück hält, so wie, daß ich den Willen habe, für den anderen etwas zu übernehmen. Wenn nun meine Worte bey ihm irgend etwas gelten sollen; so müssen sie ihn bestimmen, die Maasregeln zu unterlassen, welche er sonst genommen haben würde, meine Dienste zu ersetzen, und immer in der Voraussetzung zu handeln, daß ich mein Versprechen erfüllen werde. Wenn also die Erreichung der Zwecke anderer meine Absicht ist, wie sie es denn seyn soll; so muß

ich weit stärker verpflichtet seyn, demjenigen den bestimmten Dienst zu leisten, welchem ich ihn versprochen habe, als jedem andern. Es kann also in Ansehung der Versprechungen kein anderes allgemeines Vernunftgesetz gelten, als: „Jedermann muß seine Versprechungen, so wie „alle absichtlich oder durch seine Schuld in andern erregten Erwartungen erfüllen.“ Ist das Versprechen bedingt; so soll es auch nur unter diesen Bedingungen erfüllt werden; und werden gewisse Bedingungen bey einem gegebenen Versprechen allgemein vorausgesetzt; so kann auch nur unter diesen Bedingungen die Erfüllung desselben verlangt werden. So wird z. B. ein freundschaftlicher Besuch niemals so unbedingt versprochen, daß uns nichts davon abhalten solle. Jeder setzt vielmehr voraus, daß Niemand an ein solches Versprechen gebunden seyn wolle, so bald irgend ein unvermuthetes wichtiges Geschäft darüber ausgesetzt bleiben müßte.

Die innere Gesinnung nichts zu versprechen, was wir nicht aufrichtig zu halten meynen, keine Erwartungen zu erregen, die wir nicht zu erfüllen ernstlich willens sind, ist die Ehrlichkeit

und die Tugend, wodurch wir bey unsern Vorsätzen unveränderlich bleiben, und stets auf Erfüllung unserer Zusagen bedacht sind, ist die Treue.

Die Ehrlichkeit verlangt, daß wir uns bey dem Versprechen keiner Zweydeutigkeit bedienen, und alle unsre Worte und Zeichen, wodurch wir Erwartungen erregen in demjenigen Sinne nehmen, in welchem sie nach einer vernünftigen Auslegung derjenige nehmen mußte, welchem das Versprechen gethan wurde. Es kann also nicht auf meinen geheimen Vorbehalt, auf meinen willkührlichen Sinn, welchen ich einseitig den Zeichen unterlegen möchte, eben so wenig als auf die beliebige Erklärung des andern ankommen, sondern darauf, wie die Zeichen, unter der Voraussetzung, daß der Versprechende ehrlich zu Werke geht, allgemein verstanden werden müssen.

Jede Handlung, jede Art des Betragens gegen einen andern, wodurch wir Erwartungen in andern erregen wollen, oder worin wir beharren, wenn wir bemerken, daß wir dadurch erlaubte Erwartungen erregen, verbindet uns zur Erfüllung der durch unsre Schuld erregten Hoff-

nungen. Wer ein armes Kind zu sich nimmt, und anfängt ihm eine anständige Erziehung zu geben, ist verbunden dieselbe auch zu vollenden, wenn er gleich kein Document ausgestellt oder keine mündliche deutliche Erklärung darüber gegeben hat. Ein Oberer, der seinem Untergebenen zu erkennen giebt, daß er seine Dienste schätze, und ihn ermuntert in denselben zu bleiben, sich mit gewissen Sachen vorzüglich zu beschäftigen, ist auch schuldig, für eine gerechte und billige Belohnung desselben zu sorgen. Wer einem unverheyratheten Frauenzimmer Beweise seiner besonderen Zuneigung und Liebe giebt, und Gegenliebe zu erwecken und zu ernähren sucht, kann, als ein ehrlicher Mann nichts anders, als eine ehliche Verbindung beabsichtigen. Er ist also innerlich eben so verpflichtet, diese Erwartung zu erfüllen, als wenn er es durch einen schriftlichen Contract versprochen hätte.

Aber was können wir andern versprechen, und in welchen Fällen sollen sich also andere auf unsere Zusagen verlassen können? — Die Antwort ist: So bald unser Versprechen etwas enthält, das möglich und nur nicht pflichtwidrig.

ist, muß es gültig seyn und gehalten werden. Das Unmögliche und Unerlaubte kann kein Gegenstand des Versprechens seyn, und diese Art der Zusagen sind, wenn sie absichtlich geschehen, theils ungereimt, theils pflichtwidrig, und können daher keine Verbindlichkeit nach sich ziehen, folglich auch keine Erwartungen erregen, wenn der andere das Unmögliche und Unerlaubte darin einsieht. Täuscht der Versprecher den andern, indem er ihm das Unmögliche als möglich vorspiegelt; so betrügt er ihn: verspricht er aus Unwissenheit etwas Unmögliches, und sieht es erst hinterher ein; so ist er doch zu einem Dienste verpflichtet, welcher dem Andern eben so wichtig ist, als das Versprochene seiner Vorstellung nach war. Kann man jemanden nicht auf die eine Art dienen, worauf er sich nach unsern Willen verlassen sollte; so ist es billig und vernünftig, daß wir es auf eine andere Art thun, welche ihm seinen Verlust ersetzt, zumal wenn unsere Unbedachtsamkeit schuld ist, daß wir etwas Unmögliches zugesagt haben. Menipp verspricht seinem Freunde eine Summe von tausend Thalern zu borgen. Nachdem dieser schon eine Menge Maasregeln im Ver-

trauen auf dessen Zusage ergriffen oder doch hätte ergreifen können, findet Menipp, daß er sich in seiner Einnahme geirrt, daß seine Casse erschöpft ist, und er sein Wort unmöglich halten kann. Wer kann einen solchen Leichtsinn ohne sich selbst zu verachten, an sich bemerken? Kann er sich etwas leichteres auflegen, als die Verbindlichkeit zu einem gleich wichtigen Dienste gegen seinen Freund?

Ist die Erfüllung des Versprechens selbst eine pflichtwidrige That; so ist das Versprechen ungültig, weil zu etwas pflichtwidrigen nie eine Verbindlichkeit statt finden kann. Niemand kann durch sein Versprechen verbunden werden, einen Mord zu begehen, andere um das Ihrige zu bringen, ein falsches Zeugniß abzulegen u. s. w. Eine unedle Absicht bey einer Zusage, deren Erfüllung an sich erlaubt ist, hebt aber die Gültigkeit derselben nicht auf. Wer jemanden zu versorgen verspricht in der Meynung, daß er seinen Willen dadurch desto bereitwilliger finden werde, ihm seine Ungerechtigkeit ausführen zu helfen, wird von seiner Verbindlichkeit Wort zu halten, nicht befreyet, wenn er gewahr wird, daß er

sich in seiner Meynung geirrt habe, oder wenn er des andern nicht mehr bedarf. Wenn also das Versprechen gleich aus keiner reinen Quelle fließt, muß es doch gehalten werden. Denn sonst würde ein doppeltes Vergehen statt eines einfachen begangen werden.

Eben so ist es zwar pflichtwidrig, andere durch Versprechungen zu schlechten Thaten verführen zu wollen; folglich Pflicht dergleichen gar nicht zu thun, oder sie, wenn sie geschehen sind, vor der schlechten That zu widerrufen, um das Verbrechen möglichst zu hindern. Ist aber die schlechte Handlung einmal geschehen, und auf diese Art die Bedingung unsres Versprechens gehalten worden; so sind wir auch verpflichtet unser Wort zu halten, wenn nur die Erfüllung unserer Zusage an sich nichts unerlaubtes ist. Wer daher einem andern für eine ihm entehrende That einen Lohn verspricht, ist verbunden ihn denselben nach vollbrachter That zu geben, ob er gleich schlecht darin gethan hat, daß er die That von ihm verlangte oder annahm. Du mußt also den Harlekin für seine ihn selbst herabwürdigende Possen, die Kupplerin für ihre Dienste, die Dies-

nerin der Wollust für ihre Willfährigkeit, den Meineidigen für sein falsches Zeugniß, den Spion für seinen Verrath u. s. w. den bedungenen Lohn bezahlen. Denn du hast ja die verlangten Dienste empfangen. Dein Verbrechen bestand darin, daß du sie begehrtest, nicht darin, daß du das Begehrte, wie ausgemacht war, bezahlst. Du würdest nur doppelt niederträchtig handeln, wenn du den andern durch einen Betrug zur Niederträchtigkeit verleiten wolltest. Wenn du daher in einem Punkte schon schlecht gehandelt hast; so darfst du es doch nicht in dem andern thun. Die Verbindlichkeit, in solchen Fällen Wort zu halten, wird noch stärker, wenn unser Versprechen einen Grund in sich schließt, wodurch in den Augen des andern seine That einen Schein der Unschuld erhält, wie, wenn ein Mann ein Mädchen durch das Versprechen der Ehe zur Unzucht verleitet, oder ein Herr seinen Diener nicht blos durch Versprechungen, sondern auch unter der Vorspiegelung seiner Pflicht, bewegt, etwas Unerlaubtes zu thun.

Wenn ich schon eine bestimmte Verbindlichkeit zu einer gewissen bestimmten Handlung habe;

so kann ich niemals eine neue Verbindlichkeit übernehmen, welche der schon vorhandenen widerspricht. Aus diesem Grunde kann ein Versprechen, worin man eine Verbindlichkeit der letzteren Art über sich nimmt, nichts gelten. Ein Mann, der schon verlobt ist, kann sich nicht, so lange die erste Verlobung bestehet, zum zweytenmale verloben, und wenn er es thut; so hat sein Versprechen keine Gültigkeit. Dieses ist daraus klar, daß die Erfüllung der Zusage nicht pflichtwidrig seyn darf. Aus eben diesem Grunde kann aber auch, wenn ich einmal durch ein Versprechen die Verbindlichkeit zu einer erlaubten Handlung übernommen habe, mir keine neue Verbindlichkeit auferlegt werden, mein Wort zu brechen. Wenn mir jemand ein Geheimniß unter der Bedingung der Verschwiegenheit anvertrauet; so bin ich verpflichtet, wenn ich die Bedingung eingegangen bin, es zu verschweigen, gesetzt ich könnte durch dessen Offenbarung auch noch so großen Nutzen stiften. Denn da mir der andere sein Geheimniß nur unter der Bedingung der Verschwiegenheit anvertrauet hat; so würde ich ihn offenbar betrügen, wenn ich die

Bedingung erst eingehen, und dann doch das Geheimniß verrathen wollte. Aber durch Betrug nützlich seyn wollen, ist ein Grundsatz, welcher der Vernunft widerspricht.

Die Vorstellung, daß etwas nützlich sey, kann nie ein Grund seyn, mich von einer in einem Versprechen übernommenen Pflicht zu entbinden, selbst dann nicht, wenn nach meinem Urtheile der Gegenstand gleichgültig wäre. Es ist genug, wenn er in den Augen dessen, dem ich ihn versprochen habe, wichtig ist. Ob er ihn aus Vorurtheil, Aberglauben u. s. w. für wichtig halte, geht mich nichts an. Ist meine Zusage einmal geschehen; so bin ich im Gewissen verbunden sie zu halten. Gesetzt ein Verwandter, dessen Begräbniß ich zu besorgen habe bittet mich, ihn nach seinem Tode nicht seciren zu lassen, und ich verspreche ihm die Erfüllung seiner Bitte; so darf keine Vorstellung des Nutzens, welcher aus einer solchen Section folgen würde, mich bewegen, mein Wort zu brechen. Die gleichgültigsten Dinge, selbst der Aberglaube des andern muß mir, so weit ich dabey etwas versprochen habe, heilig seyn.

Der Mensch kann auch sich selbst etwas versprechen. Ein solches Versprechen ist nichts anders, als ein Vorsatz, und die Verbindlichkeit desselben, ist wie die Verbindlichkeit der Vorsätze zu beurtheilen. Betrift es etwas Gutes; so sind wir verpflichtet, es zu erfüllen, also auch dann, wenn die Sache zwar an sich, aber doch in unsrer Vorstellung nicht gleichgültig wäre, sondern als Pflicht gedacht würde. Ein Irrthum der letzteren Art ist auch bey gutgesinnten Menschen möglich, so weit nur eine Handlung einer schon vorhandenen Pflicht nicht widerspricht. Denn in letzterem Falle würde ein moralisch-guter Mensch so gleich die Falschheit einer solchen Verbindlichkeit erkennen. Lernt aber ein Mensch die Gleichgültigkeit einer solchen Handlung, welche er zu begehen, sich selbst versprochen hat, kennen, so wird er von der Verbindlichkeit, sie zu thun frey. Denn in Ansehung seiner selbst, kann der Mensch sich nur verpflichtet halten, das was er als gut erkennt, in sich zu befördern.

Versprechungen, welche man der Gottheit thut, oder Gelübde, sind keine andern als solche, die man sich selbst thut. Denn Gott

können wir keinen Dienst erweisen, in ihm keine Erwartungen gründen. Folglich können sie blos in so weit gelten, als sie einen Zweck oder eine Handlung betreffen, welche Pflicht, oder an sich etwas Gutes ist. Sich zu zufälligen und an sich gleichgültigen oder wohl gar unnützen, die Zwecke der Menschheit zerstörenden Dingen zu verpflichten, als zum Fasten, Opfer, Klosterleben u. s. w. ist Aberglaube, und die Verbindlichkeit dazu hört mit der erworbenen Einsicht, daß es Aberglaube sey, auf, so wie jeder einseitige Vorsatz, den man anfänglich für nützlich hielt, hinterher aber für zwecklos erkennet, aufgegeben werden darf, und jeder andere, dessen Ausführung mit irgend einer bestimmten, und schon vorhandenen Verbindlichkeit in Streit geräth, aufgegeben werden soll. Die Lehre von den Gelübden gehört also, so wie alle sogenannte Pflichten gegen Gott, zu der Lehre von den Selbstpflichten.

Bin ich aber auch zu dem Grundsatze verpflichtet, erzwungene Versprechen zu halten? — Die Antwort ist: Kein Mensch soll sich zwingen lassen, jemanden eine pflichtwidrige Handlung

zu versprechen. Verspricht er aber aus Furcht etwas, das an sich erlaubt ist; so muß er sein Wort halten, der Zwang, der ihn es zu geben bestimmte, mag gerecht oder ungerecht, billig oder unbillig gewesen seyn. Verspreche ich einem Räuber der mich zu tödten drohet, einen andern zu ermorden, wenn er mich frey läßt; so bin ich freylich nicht an mein Wort gebunden, aber es war schlecht, daß ich ein solches Versprechen that. Verspreche ich ihm eine Geldsumme an einen bestimmten Ort zu legen; so bin ich im Gewissen verpflichtet, es zu thun. Man denke der Grundsatz: mit ungerechter Gewalt erzwungene Versprechen nicht zu halten, gelte allgemein; so würde das Mittel sich von ungerechter Gewalt durch ein Versprechen zu befreyen, ganz vernichtet seyn, weil es jedermann für nichts halten müßte, und also schlechterdings keine Hofnung darauf bauen könnte. Es ist aber kein vernünftiger Grund da, welcher uns nöthigte, dem Schwachen ein Rettungsmittel gegen den ungerechten Starken zu entziehen, das an sich eine erlaubte Handlung enthält. Folglich ist es auch der Vernunft gemäß, und diese muß es für nothwendig

erkennen, dergleichen Versprechen zu halten. Es würde nur eine Ungerechtigkeit mit einer Unsittlichkeit vergolten werden, welches zwar das strenge Recht nicht ahnden, aber die Vernunft doch nicht billigen kann. Der ehrliche Mann muß auch gegen den Dieb und Mörder ehrlich seyn.

Dieselbige Treue, welche das Wohlwollen in allen unsern Versprechungen und Zusagen fodert, verlangt es auch von allen unsern Reden, äußeren Zeichen, Mienen und Geberden, in so fern sie die Mittheilung unsrer Gedanken, und unseres inneren Gemüthszustandes zur Absicht haben. So bald wir diese Absicht dem andern ankündigen, wie im vertraulichen Umgange, bey mündlicher und schriftlicher Belehrung ꝛc. müssen wir aufrichtig zu Werke gehen. Andere absichtlich in Irrthümer zu stürzen, oder sie im Aberglauben zu erhalten, oder ihnen gar durch Unwahrheit, Lüge und Erdichtung Schaden zuzufügen, widerspricht allemal der Pflicht des Wohlwollens. Indessen bedient man sich öfters der äußeren Zeichen, ohne die Absicht zu haben, andern sein Inneres mitzutheilen. Weder die

Pflicht der Gerechtigkeit noch des Wohlwollens verbindet uns, andern alles was wir wissen mitzutheilen. Vielmehr ist es in allen Fällen, wo anderer Rechte nicht verletzt werden, und wodurch die Bekanntmachung die Ausführung unserer rechtmäßigen Zwecke leicht gehindert oder erschwert werden könnte, erlaubt seine Angelegenheiten geheim zu halten: oft fodert dieses sogar die Pflicht. Daß man also in vielen Fällen schweigen, und sich aller Zeichen, die das Verborgene verrathen könnten, enthalten dürfe und solle, ist gewiß. Ist es aber wohl Verletzung des Wohlwollens gegen andere, sich in solchen Fällen falscher Zeichen zu bedienen, nicht blos die Wahrheit zu verschweigen, sondern Unwahrheit zu sagen? Es ist offenbar, daß die Pflicht des Wohlwollens in folgenden Fällen nicht verletzt werde:

1. Wenn ich mit dem andern in gar keiner solchen Verbindung stehe, daß er die Wahrheit von mir erwarten kann, auch gar kein besonderer Grund da ist, woraus er schließen könnte, daß ich die Absicht ankündigte, ihm dieselbe bekannt zu machen; so ist es dem allgemeinen Wohlwol-

len nicht entgegen, etwas Gleichgültiges anzudeuten, um das uns möglicher Weise schädliche Nachforschen abzuhalten. Niemand verletzt eine Nächstenpflicht, wenn er unter fremden Namen reiset, einen erdichteten Namen vor eine Schrift setzt, wenn er Heiterkeit in der Gesellschaft affectirt, ob er gleich innerlich mißmüthig ist, wenn ein Schiff in Kriegsgefahren eine neutrale Flagge aufsteckt, wenn jemand die Zeichen der Landesreligion, ohne innere Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, mitmacht u. s. w. Denn in allen diesen Fällen hat derjenige, welcher sich der Zeichen bedient, gar nicht die Absicht, dem andern etwas bekannt zu machen. Die Zeichen betreffen an sich gleichgültige Dinge, die Niemanden interessiren. Findet jemand ein Interesse daran, hinter die Wahrheit zu kommen; so weiß er schon, daß jene Zeichen nicht hinreichend sind, um auf sie zu schließen. Niemand kann dadurch betrogen werden. Sie können blos ein vorläufiges Urtheil veranlassen, das nicht hinreicht, um eine wichtige Handlung darnach einzurichten.

2. Wo es pflichtwidrig, oder obgleich erlaubt, doch unklug und zweckwidrig seyn würde,

das Geheimniß bekannt zu machen, und das Stillschweigen oder Ausbeugen der Antwort leicht das entdecken könnte, was verborgen werden soll, da widerspricht es dem allgemeinen Wohlwollen nicht, eine unschuldige Unwahrheit, d. h. eine solche, wodurch Niemandes Schaden beabsichtiget wird, zur Zurückweisung der unbefugten Neugierde, oder der leicht schädlich werdenden Einfalt und Indiscretion anzuwenden. Wer um Geheimnisse, um seine physischen und moralischen Fehler befragt wird, ein Bedienter, der einen Fremden durch eine höfliche aber unwahre Antwort abweiset, ein Arzt, der einem gefährlichen Patienten die Krankheit leichter vorstellt, als sie ist, ein Vater, der seinem Kinde die Unannehmlichkeit der Arzney durch Unwahrheit zu vermindern sucht u. s. w. sind in diesem Falle, und es ist gewiß, daß sie dabey nicht ihre Pflicht gegen andere versäumen. Ob sie aber dabey ihrer eignen moralischen Würde nichts vergeben, und es also doch nicht moralisch besser sey, die Unwahrheit gänzlich zu vermeiden, wo sie sich nicht deutlich selbst ankündiget, muß nach der Lehre von den Selbstpflichten beurtheilt werden.

Offenbar ist es, daß da, wo ich die Absicht die Wahrheit zu sagen, ankündige, wo diese Absicht pflichtmäßig ist, und sich von selbst versteht, es nie erlaubt seyn könne, die Unwahrheit zu sagen. Kann ich aber wohl noch eine Verbindlichkeit haben zu schwören, daß ich die Wahrheit sage? oder was ist von der Rechtmäßigkeit und Verbindlichkeit der Eidè zu halten?

Es gibt in moralischer Rücksicht keinen höheren und stärkeren Verpflichtungsgrund, als die Verstellung der Pflicht selbst. Wer diese hat und dagegen handelt, begeht eine desto größere Niederträchtigkeit, je deutlicher sein Begrif davon war, und je mehrere Umstände dazu beytrugen, ihn zu der Zeit der Uebertretung lebhaft zu machen. Wenn nun jemand lebhaft einsiehet, daß auf der einen Seite seine eigne Würde auf der andern Seite das Recht und die Sicherheit anderer, ja das Wohl der ganzen Gesellschaft die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem bestimmten Falle auflegt; wenn er einsieht, es sey ein wahres Vernunftgebot, folglich auch ein göttlicher Befehl, in diesem Falle die Wahrheit zu sagen, so läßt sich moralischer Seits nichts mehr

hinzuthun, um ihn zur Aussage der Wahrheit zu bestimmen. Seine Gewissenhaftigkeit ist rege gemacht, und wenn er dergleichen hat; so wird er gewiß die Wahrheit sagen. Wenn also der gerichtliche Eid nichts weiter seyn soll, als ein Mittel das Gewissen des Menschen zu wecken; so läßt sich wohl nichts Gründliches dagegen erinnern. Denn dieses da zu thun, wo von der Wahrheit das Wohl eines Menschen abhängt, ist sehr vernünftig.

Allein gemeiniglich hängt sich eine abergläubische Furcht an den Eid, und diese ist es fast allein, wodurch man wirkt. Der Mensch hält die vorhandene Pflicht, die Wahrheit zu sagen, noch für keinen hinreichenden Bestimmungsgrund für sich. Wenn auch eine solche Pflicht da sey, meynt er, so dürfe er sie wohl ohne sonderliche Gefahr übertreten. Aber wenn er seine Lüge durch die Eidesformel betheuren müsse, dann bildet er sich ein, werde es ihm übel ergehen. Hierbey ist nun offenbar ein der Moralität höchst nachtheiliger Aberglaube im Spiel, da er durch die Einbildung, als ob der Eid erst recht kräftig zur Wahrhaftigkeit verpflichten könne, das Ge-

wicht des Pflichtbegriffes selbst schwächt, und eine Zauberformel an dessen Stelle setzt. Da es nicht fehlen kann, daß von vielen das Trügliche davon bald eingesehen wird; so wird diesen, wenn sie sonst die Pflicht nicht achten, der Eid gut zu statten kommen, um ihre Lügen öffentlich als Wahrheit zu autorisiren, und sie zu privilegirten Betrügern der menschlichen Gesellschaft zu machen. Wie kann man von einem Menschen, der den Verdacht eines Verbrechens auf sich hat, mit Grunde hoffen, daß er die Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht übertreten werde? — Und wenn man dieses nicht kann; was läßt sich von der magischen Formel des Eides erwarten, da sie bey den meisten aufgehört hat, ein Gespenst zu seyn? — Die gerichtlichen Eide dienen heut zu Tage zu nichts mehr, als die Gewissenlosen zu dem Range der Gewissenhaften zu erheben. Denn wenn jene einmal geschworen haben, so sind ihre Aussagen von Rechtswegen so vollgültige Wahrheiten, als die Aussagen der ersteren.

Muthet man gar jemanden zu, etwas zu beschwören, wo die Wahrheit auszusagen pflicht-

widrig seyn würde, als: wenn er durch die Wahrheit seine Eltern, sein Kind, seinen Freund verrathen, oder bürgerliche Strafen über sie bringen würde: oder wo Niemand es selbst wissen kann ob er wahr redet, wie, wenn er Glaubensformeln, Lehrsysteme, oder gar was er künftig immer glauben wolle ꝛc. beschwört; oder wo es herkömmlich und allgemein bekannte Gewohnheit ist, das Gegentheil von dem zu thun, was man beeidiget, wie wenn jemand bey Uebernehmung eines Amtes schwört, keine Sportuln und Geschenke zu nehmen, da doch jedermann weiß, daß er ohne dieselben verhungern müßte: so kann man leicht denken, was diese Eide der bürgerlichen Gesellschaft und der Moralität für Schaden thun werden, und jeder Menschenfreund muß sich über einen so laut schreyenden Mißbrauch innigst betrüben.

Der gerichtliche Eid muß in ein zweckmäßiges Mittel verwandelt werden, das Gewissen zu wecken, und die Aussagen können keinen rechtlichen Beweis der Wahrheit abgeben, als inwiefern sie von Personen herrühren, die keines Verbrechens beschuldiget sind, die kein Interesse

bey der Unwahrheit finden können, und von denen bey einem langen öffentlich bekannten Lebenswandel, keine Unsittlichkeiten bekannt sind.

Das Wohlwollen kann sich auf alle erstrecken. Denn es besteht nur in einem Wünschen, in einem Wohlgefallen an dem Wohlseyn, und an der Vollkommenheit anderer. Aber bey diesen Wünschen soll es nicht bleiben, es soll in Wohlthun übergehen. Man kann aber nicht allen und jedem wohlthun. Denn die Kräfte des Menschen sind eingeschränkt und leicht erschöpfbar. Folglich müssen vernünftige Gründe jedem einen Wirkungskreis bestimmen, und ihm gewisse Subjecte näher anweisen, gegen welche er sein Wohlwollen durch Thaten beweisen kann. Diese Gründe sind die näheren geselligen Verbindungen, in welchen wir mit andern leben, und die besondere Geschicklichkeit, welche wir besitzen, ihnen zu helfen, so daß das Gesetz entspringt: Jedermann soll vorzüglich gegen diejenigen Bedürftigen wohlthätig seyn, welche mit ihm in einer näheren Verknüpfung stehen, und

denen er vermittelst seiner besondern Geschicklichkeit am leichtesten und sichersten zu helfen im Stande ist; so daß er ihre Bedürfnisse am leichtesten kennen, und ihnen am ersten abhelfen kann. Diese Regel schließt die Wohlthätigkeit gegen andere Bedürftige nicht aus. Denn wenn wir Vermögen zu helfen besitzen; so kann es, außer den besonderen geselligen Verbindungen, noch Gründe genug geben, uns zum thätigen Beystande zu verpflichten, wovon schon oben mehrere angeführt worden sind.

Die Wohlthätigkeit begreift alle Handlungen unter sich, welche zur Vermehrung des Wohlseyns oder der Vollkommenheit des Bedürftigen etwas beytragen können, und welche ohne Aussicht auf eignen Vortheil, blos deshalb geleistet werden, weil der andere ein Mensch ist, der meiner Hülfe bedarf, und dem ich sie zu leisten die beste Gelegenheit und Geschicklichkeit habe. Daß andere diese Gelegenheit versäumen, kann mich so wenig von meiner Pflicht entbinden, daß ich vielmehr durch die geringe Hofnung, welche der Bedürftige auf andere setzen kann, noch mehr verbunden werde, ihn zu unterstützen, da er da-

durch, daß ihn andere verlassen, nur der Hülfe um so bedürftiger wird.

Die Wohlthätigkeit in der weiteren Bedeutung, erstreckt sich also nicht blos auf die Abhelfung der nothwendigen Lebensbedürfnisse, sondern sie verpflichtet zu allen, wodurch wir die Erlangung der wesentlichen Bestandtheile der erlaubten Glückseligkeit des andern befördern können. Eine Herrschaft erzeigt ihren Dienern und Untergebenen Wohlthaten, wenn sie ihnen durch freundliches und gelindes Benehmen die Last ihres Dienstes erleichtert, und für die Gründung ihres Glückes in der Zukunft Sorge trägt, und sie ist durch das besondere Verhältniß, in welchem sie mit ihren Untergebenen lebt, und durch das Vermögen, welches sie dazu besitzt, hierzu vor andern, die in keiner näheren Verbindung mit ihnen stehen, insbesondere verpflichtet. Daß ein Advokat dem Armen in Processen, der Arzt in Krankheiten, der Mann von bürgerlichen Ansehen in Bedrückungen von Obern beystehen, daß sie dieses vorzüglich in Ansehung solcher Personen thun sollen, welche durch Zeit und Ort, oder andere Verhältnisse mit ihnen verbunden sind,

und die von Niemanden andern diesen Beystand erlangen können, folgt aus dem Vorigen, so wie auch, daß Reichere verbunden sind, der Noth= durft der Aermeren abzuhelfen, und daß die Wohlthat der ersteren noch größer ist, wenn sie dadurch die Armen zugleich zu einer nützlichen Thätigkeit anspornen, wenn sie also ihnen mit eigner Aufopferung Arbeit verschaffen, wenn sie Manufacturen anlegen, Wüsten urbar machen, Sümpfe austrocknen lassen, Colonien anlegen u. s. w., als wenn sie ihnen blos ihr überflüssiges Geld geben, welches zu entbehren ihnen nicht schwer fällt.

Die Gesellschaft ist das Mittel, wodurch alle Talente des Menschen entwickelt, und zur Vollkommenheit gebracht werden können. Daher ist jede Eigenschaft und jede Verbindung gut, welche die Bande der Gesellschaft fester knüpft, und die Menschen zum thätigen Wohlwollen gegen einander antreibt. Die Menschen sollen deshalb mit ihren Geschicklichkeiten und Naturgaben unter einander Verkehr treiben, und sich nicht iso=

liren. Sie werden durch den Umtausch ihrer Kräfte selbst stärker, und machen zugleich andere stärker, als sie isolirt seyn würden. So sehr sie ihr eigner Vortheil schon dazu reitzt, so sehr fodert sie auch die Stimme der Pflicht dazu auf. Daher sind auch alle diejenigen Eigenschaften für Tugenden zu achten, welche die moralische Geselligkeit befördern, als Verträglichkeit, Leutseligkeit, Wohlanständigkeit, Zugänglichkeit, Höflichkeit, Gastfreyheit, und wie sonst die übrigen geselligen Tugenden heißen, welche sämmtlich als Zeichen des inneren Wohlwollens nicht moralisch-gleichgültig sind und dazu dienen, die wechselseitige Annäherung und den Umgang der Menschen zu erleichtern.

Der Umgang besteht in einer wechselseitigen Mittheilung der Gedanken, und hat Nutzen und Vergnügen zum Zweck. Um diesen nicht zu verfehlen, gehört eine Auwahl weniger Menschen, mit denen wir genauer umgehen, dazu. Denn ein nützlicher Umgang darf sich nicht auf zu Viele ausdehnen, weil, wenn man mit allen umgehen will, man eigentlich mit Niemanden umgeht. Man muß sich also auf einen gewissen

Kreis

Kreis von Bekannten einschränken, welche man näher kennen zu lernen Gelegenheit hat. Der Umgang kann ohne ein wechselseitiges Wohlwollen nicht gut statt finden, und er wird um so mehr freundschaftlich, je mehr die wechselseitige Mittheilung des Inneren sich auf alle unsere geheimen Angelegenheiten erstreckt, und von einer innigen Theilnahme an den gegenseitigen Schicksalen begleitet wird. Denn die Freundschaft ist nichts anders, als das völlige Vertrauen der Menschen in wechselseitiger Eröfnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit der wechselseitigen Achtung gegen einander bestehen kann. Eine solche Verknüpfung verpflichtet auch zu einem höheren Grade des wechselseitigen thätigen Wohlwollens. Denn wem sollen wir eher helfen, als dem, mit dessen Umständen und Bedürfnissen wir am vertrautesten sind, den wir am besten kennen, und von dessen Wohlwollen wir in ähnlichen Fällen, uns ein ähnliches Betragen zu versprechen haben? — Umgang und Freundschaft sind daher nähere Verpflichtungsgründe zum Beystande in der Noth, und müssen bey sonst gleichen Umständen unsre

Wahl bestimmen. Daß eheliche und älterliche Verbindungen, die noch durch mehrere Fäden zusammenhängen als Freundschaft, noch stärker zum wechselseitigen Beystande verpflichten, ist von selbst klar.

Wir müssen einen Menschen glücklich machen wollen, wenn er auch nicht Lust hätte, uns einen gleichen Dienst zu erweisen. Denn die Glückseligkeit ist einmal ein vernünftiger Zweck seiner Natur. Unsere Verbindlichkeit zum Wohlwollen gegen ihn wird verstärkt, wenn wir ein gleiches Wohlwollen gegen uns in ihm voraussetzen können. Denn die Maxime, Wohlwollen mit Wohlwollen zu vergelten, ist ein vortreffliches Mittel die menschliche Glückseligkeit und Vollkommenheit zu vermehren, und muß daher verpflichtend für jedermann seyn. Wenn aber schon das bloße Wohlwollen zur Gegenliebe verpflichtet, wie vielmehr muß es nicht das Wohlthun! Wohlthaten müssen daher Dankbarkeit in dem Empfänger erzeugen, das heißt den Willen, dem Wohlthäter seine Dienste, wo

man weiß und kann, wieder zu vergelten; sie ist eine vermehrte Liebe und Achtung gegen ihn. Nichts ist schändlicher als der Undank, der entweder Gleichgültigkeit oder wohl gar Haß gegen den Wohlthäter ist.

Zur Dankbarkeit sind wir immer verpflichtet, wenn wir Dienste umsonst erhalten haben, gesetzt der andere habe sie uns auch nicht aus reinem Wohlwollen erwiesen. Denn jeder unentgeltliche Dienst des andern verpflichtet uns zu dem Willen, uns eigentlich eben so gegen ihn zu betragen, aus welchen inneren verborgenen Bewegungsgründen uns auch der andere gedient haben mag; genug, daß es für uns Wohlthat war. Keine Wiedervergeltung hebt aber die Dankbarkeit auf. Denn daß der Wohlthäter uns zuerst Gutes erzeigt hat, muß stets unsre Achtung wecken, und unser Wohlwollen gegen ihn erhalten. Die Dankbarkeit ist eine moralische Triebfeder zum Wohlthun, und wird in dieser Hinsicht allemal für einen guten Zug in einem Character geachtet, so wie der Undank einen sehr schlechten Character verräth. Daher verlangt man auch Dankbarkeit gegen die Todten, gegen

unsre Vorfahren, von welchen wir mancherley Gutes empfangen haben u.s.w. Jede empfangene Wohlthat, woher sie auch rühre, soll die Neigung erwecken, dem Urheber derselben wieder wohlzuthun. Daher ist die Dankbarkeit uns etwas achtungswerthes, wenn sie sich auch gegen unvernünftige Thiere, als gegen Hunde und Pferde, die uns lange genutzt haben, erstreckt, oder gar gegen leblose Dinge, gegen den vaterländischen Boden, die Landesverfassung u. s. w. Denn sie setzt einen hohen Grad der moralischen Empfindsamkeit, und ein weit umfassendes Wohlwollen zum voraus, eine Eigenschaft, die eben so liebenswürdig ist, als sie unsre Hochachtung verdient.

Anhang.

Einige allgemeine Bemerkungen über die Pflichten gegen andere, und systematische Uebersicht der sich auf dieselben beziehenden Tugenden.

Die Vollkommenheit und das Wohlseyn anderer Menschen sind für sich selbst etwas Begeh-

renswerthes, wenn auch für uns nicht der geringste Vortheil daraus entstehen sollte. Denn sie gehören zur Bestimmung der Menschen. Der Mensch aber ist ein moralisches Wesen, und daß ein solches seine Bestimmung erreiche, müssen wir um sein selbst Willen wünschen. Andere haben Zwecke, welche wir für eben so wichtig und für eben so nothwendig erkennen, als unsere eignen, und welche wir eben daher mit eben dem Ernste befördern sollen, als ob es unsre eignen wären. Es verpflichtet uns die Vorstellung der vernünftigen Zwecke anderer eben sowohl, als die Vorstellung dessen, was wir für uns selbst nothwendig erkennen, und dieselbe moralische Gesinnung, welche uns antreibt, uns sittlich zu vervollkommnen, spornt uns auch an die Vollkommenheit und das Wohl anderer zu befördern, und es gehen aus dieser Stammtugend ebenfalls verschiedene Tugendzweige hervor, deren Zusammenhang hier kürzlich dargestellt werden soll.

Ueberhaupt heißt die Gewissenhaftigkeit in Erfüllung aller Pflichten gegen andere Rechtschaffenheit. Die Rechtschaffenheit in An-

sehung der Freyheit anderer, oder die zärtliche Achtung gegen alles, was des andern Recht betrift, ist die Gerechtigkeitsliebe. Sie ist ein innerer Grund, nicht nur alles zu vermeiden, wodurch das äußere Recht anderer verletzt werden könnte, sondern auch alle billigen Ansprüche des andern zu schonen, und seine eigne Freyheit sowohl, als auch das Wohlwollen gegen sich selbst und gegen geliebte Gegenstände, durch die Freyheit anderer freywillig zu beschränken. Die offenbare mit Gewalt unterstützte Ungerechtigkeit gegen andere, ist Tyranney, und der Hang dazu ist die tyrannische Gemüthsart, welche auch despotisch heißt, wenn eine Neigung da ist, andere blos nach seinem Belieben zu behandeln, ohne auf ihre Einwilligung Rücksicht zu nehmen. Despotisch denkt also auch der, welcher andere wider ihren Willen auf seine beliebige Weise glücklich machen will. Die Gerechtigkeitsliebe in Ansehung fremdes Eigenthums, heißt die Ehrlichkeit, welcher die Raubsucht, die diebische und betrügerische Gesinnung entgegensteht. Jene ist der Vorsatz, fremdes Eigenthum mit Gewalt zu nehmen, diese, es heimlich, es sey gerade zu oder unter dem Scheine des Rechts zu entwenden. — Die Verleumdung ist die Unehrlichkeit in Ansehung der Ehre anderer. Denn die Ehre gehört

zu dem innern Eigenthume des Menschen. Der Verleumder läugnet entweder die Ehre anderer, oder er dichtet ihnen Schande an. Beydes verletzt die Ehrlichkeit. Die Rechtschaffenheit in Mittheilung seines Inneren ist die Wahrhaftigkeit. Die Wahrhaftigkeit in Aussagen und Erklärungen die Aufrichtigkeit. Jener steht die Lüge; dieser die Falschheit und Verstellung entgegen. Die Rechtschaffenheit in Erfüllung der billigen und gerechten Erwartungen des andern, die er auf unsre Verträge, auf unsre Versprechungen oder auf unser Benehmen und unsre Verhältnisse gegen sich gründet, heißt Redlichkeit und Treue.

Die Rechtschaffenheit in der freywilligen Besorgung und Beförderung der Zwecke anderer, in sofern sie unseres Beystandes bedürfen, ist Güte, Wohlwollen, dessen äußeres Zeichen Menschenfreundlichkeit, wohlwollendes Betragen ist. Wenn das Wohlwollen gegen jemanden, durch die Betrachtung, daß er uns Gutes gethan, oder doch die Gesinnung hat, es zu thun, bestimmt und verstärkt wird, so heißt es Dankbarkeit. Die Güte, welche auf Kosten unsrer eignen starken Bedürfnisse ausgeübt wird, heißt Edelmuth, der Edelmuth gegen Feinde, wird Großmuth genannt. Die Billigkeit ist das Princip des Wohlwol-

lens sein strenges Recht den wichtigeren Zwecken anderer aufzuopfern. Die Güte ist entweder Wohlthätigkeit oder Gefälligkeit, je nachdem sie sich entweder den Beystand in der Noth, die Wegschaffung fremder Leiden, oder die Beförderung der Bequemlichkeit und des Vergnügens anderer zum Zwecke macht. Die wohlthätige Gesinnung gegen Unglückliche, heißt Barmherzigkeit, gegen Arme insbesondere durch Unterstützung mit seinem Eigenthume Mildthätigkeit. Die Gefälligkeit heißt Dienstfertigkeit, in wiefern sie gern für anderer Bequemlichkeit und Vergnügen einige Mühe und Beschwerden übernimmt. Nachgiebigkeit ist die Gefälligkeit im Streite über unsere Neigungen und Urtheile. Das äußere Betragen im Umgange, welches die Gefälligkeit bezeichnet, ist die Höflichkeit. Leutseligkeit, Wohlanständigkeit, Zugänglichkeit u. s. w. sind Aeußerungen des allgemeinen Wohlwollens, und besonders der Gefälligkeit, welche also, in wiefern sie aus dieser Quelle fließen, nicht ohne moralischen Werth sind.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Jakob, Ludwig Heinrich <<von>>,

Grundsätze der Weisheit des menschlichen Lebens Ein Buch für gebildete Leser

Halle 1800

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916230-7